

قراءات في الخطاب الشرعي (١٢)



ما بعد السلفية

قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر

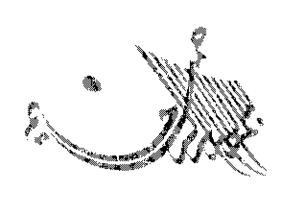
أحمد سالم

عمرو بسيوني

nama-center.com

مابعد السلفية

قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر



قراءات في الخطاب الشرعي (١٢)

ما بعد السلفية

قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر

أحمد سالم

عمرو بسيوني

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ما بعد السلفية
(قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر)
أحمد سالم - عمرو بسيوني / كاتبان من مصر

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
سالم/ أحمد - بسيوني/ عمرو
ما بعد السلفية (قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر)، أحمد سالم وعمرو بسيوني
٦٩٦ ص، (قراءات في الخطاب الشرعي؛ ١٢)
ببليوغرافيا
١٧×٢٤ سم
١. الفكر الإسلامي. ٢. السلفية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-805-8

لطلبات الشراء البريدية
الرجاء الاتصال على:
٠٠٢٠١٠٩٠٢٩٨٢٢٥
Kotobgy@gmail.com

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ للهِ، والصلاةُ والسلامُ علىٰ رسولِ اللهِ، وعلىٰ آلِهِ وصحبِهِ ومَنْ والاهُ، وبعدُ . .

(١)

السلفية: هي طلب ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، وهي منهج يُطلب وليست حقيقةً تُحاز، وكل سلفي فهو كذلك من حيث إنه يطلب التشبه بالسلف ومنهجهم، لا من حيث إنه سلفي حقًا، ومن زعم اكتمال سلفيته= كذب.

والسلفية المراد بها: الإيمان بما أجمعت عليه صحابة النبي ﷺ، إيمانًا بالقول والعمل، وعدم اعتبار خلاف من خرج عما أجمعوا عليه، وقد دلت علىٰ ذلك نصوص الوحي، وليس ذلك الالتزام لما أجمع عليه الصحاب خارجًا عن الإسلام بل هو منه بمنزلة الشرائع كالصلاة والصيام والزكاة، وحكم تارك السلفية قولًا أو عملًا، يتنوع كتنوع حكم تارك شرائع الدين فيبلغ أن يكون كفرًا وهو ما كان فيه ترك لما أجمعت عليه الصحابة من ضرورات الدين، ويكون معصية محضة، ويكون بدعة، وتحقيق مناط ما كانت عليه السلف مسألة أخرىٰ، والذي نحن فيه هو اعتماد حجية إجماع السلف قولًا وعملًا وفهمًا. ومشروعية الاعتزاء للسلف مباحة في الجملة، كمشروعية الاعتزاء لأي شرعة من شرائع الإسلام، والقدر الذي لا يُختلف فيه هو حجية ما ثبت بإحاطة من إجماعات السلف/ الصحابة، وكونها حجة في فهم نصوص الكتاب والسنة، وأن التمسك بما كان عليه السلف من ذلك يسمىٰ سلفية وهو اعتزاء لما حث

علىٰ التمسك به الكتاب والسنة، والتمسك بالكتاب تمسك بالسنة، والعكس. والتمسك بهما هو عين التمسك بإجماع الصحابة والتمسك بإجماع الصحابة هو تمسك بالكتاب والسنة ليس في إجماع الصحابة ما هو زائد علىٰ الكتاب والسنة والمتمسك بإجماع الصحابة هو السلفي.

ومن تسموا بالسلفية إن نفوا ذلك الاسم عن غيرهم ممن يستحق اسم السلفي، وحصروا الحق فيهم وهو موجود في غيرهم أو والوا وعادوا وآلفوا ونافروا علىٰ أئمتهم الذين لا يفترقون في السلفية عن غيرهم=لم يعد منهجهم بهذا منهجَ السلف، بل صاروا ممن فرقوا دينهم وكانوا شيعًا.

ومن نفىٰ هذا الاسم عن غيره بسبب مخالفة هذا الغير لما أجمعت عليه الصحابة إجماعًا قطعيًا، فهذه طريقة صحيحة ما دام ينفي كمال التسلف الواجب؛ فإنه ليس ثم رجل له حظ من الإسلام إلا وله حظ من السلفية بقدر ما معه من الإسلام، وكما صدرنا كلامنا= فإنه لا تكمل سلفية رجل ما دام معه شيء من مخالفة السلفية في القول أو العمل، كما أنه لا يكمل إسلام رجل ما دام ضيع شيئًا من الدين الواجب علمًا أو عملًا.

ومنهج السلف وتحقيق إجماعهم، لا خلاف علىٰ التزامه بين أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية من حيث الجملة، وبالتالي فتميز الصحابة وأصولهم عن أصول فرق أهل الأهواء الكبرىٰ كالروافض والجهمية والمعتزلة والخوارج ظاهر لا إشكال فيه، وإنما وقع الإشكال بين أهل الحديث وبين الأشاعرة والماتريدية في تعيين ما هو مذهب السلف، وبالتالي ما هو الواجب في نصوص الوحي في التوحيد والقدر، فادعىٰ كل فريق منهم تمثيل الصحابة، حتىٰ الأشاعرة الذين لا يرون الصحابة أولوا= يرون منهج التأويل لا يمنعه الصحابة وإن كانوا اختاروا التفويض وفق تصور الأشاعرة لمذهب الصحابة.

(٢)

إذا اعتبرنا أننا في هذا الكتاب نؤرخ للأفكار ونحللها= فقد انطلقنا من مسلمة أن أهل الحديث في أبواب التوحيد والقدر: أصدق تمثيلًا للصحابة ومنهجهم من الأشاعرة والماتريدية، وهي مسلمة لا يهم إن كنا نرىٰ علىٰ المستوىٰ الذاتي صحتها من عدمه؛ فنحن نسلم بها هنا تنزلًا، ونحاكم التحققات التاريخية للسلفية بداية من أهل الحديث فمن بعدهم لهذه المسلمة، ونقرر أننا مهما سلمنا لهم بكثرة ما أصابوا فيه اتفاق الصحابة في هذه الأبواب= فإنهم قد لا يكونون ممثلين مطابقين تمامًا لما عليه الصحابة، وأن العلاقة الجدلية بينهم وبين كل تحقق تاريخي تال لهم من جهة، وبين ما كان عليه الصحابة من جهة أخرىٰ= يجب أن تبقىٰ قائمة، وأن تستمر عمليات المراجعة والتصحيح؛ بغرض الوصول للدين الأول سواء في بابي التوحيد والقدر أو في غيره من أبواب الأحكام والأخلاق والسلوك، وسائر تحققات القول والعمل الديني؛ فإن السلفية ليست مجرد مضامين معرفية من حازها= فهو سلفي!

بل إن من أعظم البلايا: أن تتحول السلفية إلىٰ حالة معرفية مجردة، ليس معها مقتضياتها الإيمانية من التحقق بأعمال القلوب، وعبادات الجوارح، ومكارم الأخلاق.

إن أول خطوات انتزاع السلفية المعاصرة من حالة السبات الوثوقي التي تعيش فيها: هي أن نبين للمنتسبين لها حقيقة صلبة وهي: أن السلفي لم يحل مشكلة التنازع التأويلي للكتاب والسنة بأن يرد الناس لفهم السلف؛ والسبب في أن المشكلة لم تُحل بذلك يعود إلىٰ أن ضبط أقوال السلف ومقاصدهم وأحوال هذه الأقوال اتفاقًا واختلافًا ثبوتًا ودلالة= يمر بالضرورة عبر الذات المتلقية الناظرة في كلام السلف. وبالتالي فإن أقوال السلف نفسها ستعاني نفس إشكالية التنازع التأويلي وهذا إن لم يكن في كل المسائل= أو إن سلمت منه مسائل= فلن تسلم منه أخرىٰ كثيرة وبالتالي فإن العمل النقدي سيكون لازم الحضور للنجاة من أخطاء الذوات المتلقية لأقوال

السلف؛ كي لا يتحول فهم هذه الذوات إلىٰ عقيدة صلبة.

ومن هذا المنطلق: منطلق التأريخ للأفكار، وضبط علاقاتها= فقد رأينا أن كل تحقق تاريخي للسلفية بداية من أهل الحديث= هو أشبه بطور من أطوار المذاهب الفقهية، تكون له سمات وخصائص مماثلة ومطابقة لما كان عليه اتفاق الصحابة لا يرتاب الناظر في هذا، وتكون له سمات وخصائص تم اختيارها من أقوال وأعمال بعض صحابة دون بعض لا يرتاب الناظر في هذا، وتكون له سمات وخصائص لا يمكن الجزم فيها كسابقتها، وتظل صحتها وصلتها بالوحي وتصرفات الصحابة اتفاقًا أو اختلافًا= محل احتمال ونظر وترجيح، وفي تضاعيف هذه الخطوط الثلاثة الأساسية توجد تفاصيل وفروق ومواطن بينة ظاهرة وأخرىٰ محل اشتباه واجتهاد.

ومن ثم قمنا في هذا الكتاب بدراسة تحليلية نقدية للخطاب السلفي المعاصر كطور من أطوار محاولات التسلف وكتجربة تاريخية من تجارب السعي لإصابة ما كان عليه الصحابة قولًا وعملًا، وقد قدمنا هذه الدراسة بإشارات تحليلية نقدية لكل طور من الأطوار السابقة نحاول أن نحلل فيه جزئيًا شيئًا من سماته وخصائصه، وشيئًا من علاقاته بالتحققات التاريخية والأطوار السابقة عليه بالصورة التي تُسهل علينا فهم ما حدث لدىٰ السلفية المعاصرة بعد ذلك، ولعل ذلك يكون تمهيدًا لدراسة خاصة نُفردها لكل تحقق تاريخي من هذه التحققات.

(٣)

عنْوَنَّا الكتاب بعنوانِ آخرِ فصلٍ فيه، وهو: ما بعد السلفية، ولعل هذا يوجب إطلالة علىٰ معنىٰ هذا التعبير (ما بعد) منعًا للالتباس، وتحديدًا لمقصودنا بالضبط منه.

منذ منتصف الخمسينيات، بدأ المشهد العالمي علىٰ جميع الأصعدة، فكرًا وفلسفةً واقتصادًا وسياسةً، ينزع نحو الما بعد عمومًا، وذلك بعد تآكُل السرديّات الكُبرىٰ،

كما يسمّيها (ج. فرانسو ليوتار.) فظهرت تيّارات فلسفيّة تتحدّث عن ما بعد البنيويّة (بول دي مان، دريدا، إيهاب حسن ...)، وأخرىٰ تدعو إلىٰ ما بعد الدولة (هابرماس)، وغيرها تدعو مثلًا إلىٰ ما بعد الكولونياليّة (هومي ك. بابا، إدوارد سعيد، ...). إلّا أن كلَّ هذا كان يسير في خطّة عامة ونسق كلّي كان في بدء التشكّل، وهو ما سيُدعىٰ لاحقًا بما بعد الحداثة. فليس ما بعد الحداثة مجرّد مفهوم أو مصطلح يعبّر عن حالة فكريّة هامشيّة؛ إنّما هو «روح عصر» -إذا صحَّ التعبيرُ- دخل فيه الأفق المعاصر بكلِّ علومه لإعادة تقييم ما قبله، وإنتاج «قول» جديد لأبناء الإنسانيّة ما بعد الحديثة.

يحلو للبعض أن يجمع عدّة كلمات متراصّة بعضهنّ إلىٰ جوار بعض، مثل «الحلوليّة» و«العدميّة» و«السيولة» إلخ، ليلقي بها في شيء اسمه «ما بعد الحداثة» مثلًا. وهو أمر -برأينا- يعبّر عن مراهقة فكريّة؛ لأنّه يقرأ الحضارة الغربيّة وما آلت إليه في عصر ما بعد الحداثة بشكل سالب، وغير واعٍ بطبيعة التحوّلات الفلسفيّة والاجتماعية التي حدثت في الغرب.

كما إنّ هناك مَن يفهم الما بعد بوصفه انهيارًا للقيم التي خرجَ عليها، وهذا قراءة غير حصرية أو حتمية تنفي غيرها من القراءات؛ ف (المابعد) يمكن أن نقرأه بوصفه تجليًّا جديدًا وتفسيرًا مختلفًا، وليس سالبًا، كما إنّه لا يعني موت الذي تمّ الخروج عليه، إنما إمكانية جديدة لحياته ولتأويله في أفق لم يكن يفكّر فيه.

وينطبق هذا علىٰ السلفيّة المعاصرة التي نتكلم هاهنا عن: (ما بعدها). فإذا كانت السلفيّة المعاصرة قد ارتكزت علىٰ أساسيّات فكريّة ومعرفيّة ودعوية بنمط محدّد، إلّا أنّها كانت في أساسها متعدّدة بداخلها، وأصولها ومرجعياتها متنوعة؛ ثم كانت مخرجاتها مختلفة من سلفيّة علميّة، لدعويّة، لجهادية، لحركيّة= فإننا عندما نتحدّث عمّا بعدها، فهو لا يعني موتَ السلفيّة، أو إماتتها أيضًا؛ إنّما نعني كيف نفكّر، ونقرأ، ونتأوّل، السلفيّةَ فيما أبعد منها؟

أو بطريقة أخرىٰ، كيف تبدو لنا السلفيّة اليوم بعد كلِّ عوامل التشظّي الداخليّة، والغَلبة وحصار القوىٰ الخارجيّة والضغط المتنوع عليها، في سلسلة من المتغيرات التي تفرض عليها إما أن تُعيد بناء نفسها أو أن تتحلّل، لتنتج «سلفيّات صغرىٰ» تستمدّ

قواعدها من هاهنا وهنالك.

فمفهومُ «ما بعد السلفيّة» هو مفهومٌ إجرائيٌّ، نطرح به أنموذجًا لفهم السلفيّة، ضمن أفق جديد، لا يَفرِض علىٰ السلفيّة موتًا، ولا يستشرف لها فناءً، وإنما غاية ما يتقصّده أن يحلِّلَ خطاب السلفيةَ المعاصرةَ بتنوعاته المختلفة، ويُظهر مآلات هذا الخطاب في تنوعاته واختلافه، ضمن الراهن اليوم، الذي تدل شواهده علىٰ تراجع وانحسار لجاذبية السردية الكبرىٰ التي نسجتها السلفيةُ المعاصرةُ، وقدَّمتها لواقعها، واجتذبت بها أنصارها.

(٤)

رتبنا الكتاب بحيث نستعرض السلفية من ناحية المصطلح والمفهوم وأهم تحققاتها التاريخية وصولًا إلىٰ حقبة نشأة السلفية المعاصرة وازدهارها، وذلك في الفصول الثلاثة الأولىٰ.

وختمنا الكتاب بالفصل السادس عن أفول السلفية، والفصل السابع عن محاولة استشراف طبيعة حقبة ما بعد السلفية.

وبين نشأة السلفية وازدهارها ثم أفولها وما بعدها= قدمنا فصلين:

الفصل الرابع: عن التكوين المعرفي للسلفية وإشكالياته من خلال خمسة نماذج مختارة للاشتغال المعرفي.

والفصل الخامس: عن معضلة الإصلاح، ومواقف السلفية منها وكيف تجلت بعض جوانب خلل الاشتغال المعرفي، في تعامل السلفية مع العملية الإصلاحية.

تبقىٰ الإشارة إلىٰ قضية التعميم المستعملة في كتابنا، ونوضح أن غرضنا من معظم صيغ التعميم في الكتاب هو التعبير عن نمط سائد منتشر داخل السلفية، وإن لم يكن مستغرقًا للسلفية ولا حتىٰ غالبًا، لكنه يبقىٰ من الكثرة بحيث يجوز في العربية أن يعبر عنه بلا استعمال لعبارات الاستثناء؛ فإن التعميم لا يساوي الاستغراق، التعميم إشارة إلىٰ الكثير السائد، سواء كان مستغرقا أم لا.

وجل ما تسمعه في نقد التعميمات= خطأ وعجمة لسانية.

والتعميمات إنما تنتقد بوجه من وجهين:

الأول: أن تستعمل التعميمات مع ما هو قليل لا يرقىٰ لمرتبة الكثير أو السائد.

الثاني: أن يقصد المتكلم الاستغراق رغم وجود استثناءات، ويُعرف قصد المتكلم للاستغراق بسياق ظاهر أو بيان منه، وليس بمجرد استعمال صيغ العموم.

أما الاعتراض بوجود استثناءات للرد علىٰ من يستعمل عبارات التعميم= فهو خطأ؛ لأن صيغ التعميم لا تستلزم الاستغراق أصلا كي يعترض عليها بهذا.

والوحي مملوء بالتعميمات مع وجود استثناءات ومع ذلك لا يلتزم الوحي ذكر الاستثناءات؛ لأن التعميم لا يستلزم الاستغراق أصلا.

ولا يمنع هذا أن يراعي المتكلم حال المخاطبين فيُظهر ما يدل علىٰ عدم الاستغراق عندما يكون السياق موهمًا، لكن هذا من تحسين الكلام وليس من واجباته.

ويقول شيخ الإسلام: «من فصيحِ الكلام وجيِّدِه: الإطلاق والتعميم عند ظهور قصد التخصيص والتقييد، وعلىٰ هذه الطريقة الخطابُ الواردُ في الكتاب والسنة، وكلام العلماء، بل وكل كلام فصيح، بل وجميع كلام الأمم، فإنَّ التعرُّضَ عند كل مسألة لقيودها وشروطها «تعجرفٌ» وتكلُّفٌ، وخروجٌ عن سنن البيان، وإضاعةٌ للمقصود، وهو يعكِّر علىٰ مقصود البيان بالعكس».

في نهاية هذه المقدمة، نود توضيح أننا (أحمد سالم وعمرو بسيوني)= مسؤولان مسؤولية مشتركة عن كل حرف في هذا الكتاب، وليس في الكتاب جزء تام استقل به واحد منا.

ونود التوجه بالشكر لإدارة مركز نماء للبحوث والدراسات علىٰ إفساحها المجال الحر تمامًا لنشر كتابنا هذا، ونود أن نتوجه بالشكر لكل حلقات النشر بالمركز التي ساعدتنا علىٰ خروجه بهذه الصورة.

وكتبه

أحمد سالم، وعمرو بسيوني



إضـــاءات

قال تعالىٰ: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾.

قال ﷺ: «أصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتىٰ أمتي ما يوعدون».

قال ابن عباس رضي الله عنهما للخوارج: «جئتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ وليس فيكم منهم أحد! ومن عند ابن عمِّ رسول الله ﷺ وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله«

قال الإمام أحمد: «وإن تأويل من تأول القرآن بلا سنة تدل عليه علىٰ معنىٰ ما أراد الله منه أو أثر من أصحاب رسول الله ﷺ ويعرف ذلك بما جاء عن النبي ﷺ أو عن أصحابه فهم شاهدوا النبي ﷺ وشهدوا تنزيله وما قصه الله في القرآن وماعنىٰ به، فأما من تأوله علىٰ ظاهره بلا دلالة من رسول الله ولا أحد من أصحابه فهذا تأويل أهل البدع».

قال ابن تيمية: «ومن عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلىٰ ما يخالف ذلك كان مخطئًا في ذلك، بل كان مبتدعًا وإن كان مجتهدًا مغفورًا له خطؤه».

وقال: «وكل أحد يعلم أن عقول الصحابة والتابعين وتابعيهم أكمل عقول الناس واعتبر ذلك بأتباعهم فإن كنت تشك في ذكاء مثل مالك والأوزاعي والليث بن سعد وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر بن الهذيل والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وأبي عبيد وإبراهيم الحربي وعبد الملك بن حبيب الأندلسي والبخاري ومسلم وأبي داود . . . وغيرهم من أمثالهم فإن شككت في ذلك فأنت مفرط في الجهل أو مكابر، فانظر خضوع هؤلاء للصحابة وتعظيمهم لعقلهم وعملهم، حتىٰ إنه لا يجترئ الواحد منهم أن يخالف لواحد من الصحابة إلا أن يكون قد خالفه صاحب آخر».

مفاتيح

الواجب أن تكون الأمة الإسلامية مذهبها مذهب السلف الصالح، لا التحزب إلىٰ من يسمىٰ (السلفيون)، هناك طريق سلف، وهناك حزب يُسمىٰ (السلفيون)، المطلوب: اتباع السلف.

ابن عثيمين

إن الحداثة بالنسبة للإسلاميين هي الحداثة الغربية بعد أن تكتب عليها: بسم الله الرحمن الرحيم.

عبد الوهاب المسيري

أوج العنف يتطابق مع أوج الأمل، حتىٰ لو كانت الطائفة الدينية تتشكل خارج دائرة السياسي، وتروم تجميع الناس حول مشروع إحياء وتجديد مغاير لمشروع السلطة السياسية= فإنها تمر بدورها عبر معبر القوة والعنف.

بول ريكور

إن كل فكرة ندافع عنها مشكوك في أمرها، وكل فكرة لا تدافع عن ذاتها بنفسها تستحق الموت.

جان بودريار



الفصل الأول

السلفية: المصطلح والمفهوم

لم يكن من الممكن الدخول في سياق تحليلنا البحثي دون التعاطي الموضوعي، والمنهجي، مع مصطلح ومفهوم «السلفية»؛ نظرا للخلل الواسع في التعامل مع المصطلح، ودلالته، وتمثلاته. ذلك الخلل الذي لا يقتصر علىٰ الأوساط غير السلفية، وإن كان فيها أوضح؛ ولكنه يمتد أيضًا إلىٰ الداخل السلفي.

«الحكم علىٰ الشيءِ فرعٌ عن تَصورِهِ»، هذه القاعدة الشهيرة هي مفتاح فهم الخلل المنهجي الواضح في التعامل مع الحالة السلفية خاصةً عَقِبَ موجة ثورات الربيع العربي، ويظهر ذلك الخلل جليًّا في حالة الارتباك التي أصابت كثيرًا من الباحثين المعنيين بشأن الحركات الإسلامية حين يتناولون السلفية تناولًا مفاهيميًا[(١)]، مما يؤول في النهاية إلىٰ اضطراب الأحكام والنتائج التي تتحصَّل لهم، بالإضافة إلىٰ التحيز غير المنهجي في بعض الأحايين.

أما عن الداخل السلفي، الذي يحتفظ ببعض المقولات الشعارية عن السلفية، مثل **(كتاب وسنة بفهم سلف الأمة)**، أو **(كل خير في اتباع من سلف، وكل شر في ابتداع من خلف)**، أو **(لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)**، ونحو ذلك؛ فإنه وإن كان أفضل حالًا في تصور السلفية من التيارات الأخرىٰ، إلا أنه كثيرًا ما لا يحقق الأسس النظرية لتلك المقولات، وهل هي مبرهَنة عقلًا ونقلًا، أم مجرد مسلمة أيديولوجية. ثم إنه، وهذا الأهم، كثيرًا ما يغفل عن الفرق بين ذلك التنظير الشعاري، وتمثلاته الواقعية، ودرجاتها، وتنوعاتها.

بيد أن التحرير الموضوعي لمفهوم السلفية والاستقراء المنهجي لأدبيات المنهج السلفي كفيلٌ بإعطائنا تصورًا صحيحًا وإطارًا محكمًا لدلالات المصطلح وخصائص

---

(١) انظر: علىٰ سبيل المثال: «الخريطة الفكرية للتيارات السلفية»، للباحث علي بكر علىٰ موقع مجلة (السياسة الدولية)، و«السلفيون والصوفيون في مصر»، ناثان براون، أوراق كارنيجي، علىٰ موقع مؤسسة كارنيجي، و«السلفيون في مصر والسياسة»، أميمة عبد اللطيف، علىٰ موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ويمكننا أن نسوق علىٰ سبيل المثال قولَ الأستاذ هاني نسيرة في بحثه: «السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة» الصادر عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية: «للسلفية آليات استدلالية خاصة بها، ترفض فيها القياسَ والاستحسانَ والإجماعَ»!
تأمل في هذا الكلام العجيب ودلالته شديدة الوضوح علىٰ الارتباك والخلل المعرفي الذي يسود هذه الدراسات عن السلفية.

المنهج عند مَن ينتسبون لهذا الاسم، دون تحيز، أو تحامل.

سنحاول في هذا المبحث أن نعرّف بمصطلح السلفية، ومفهوم هذا المصطلح الذي ينطبق علىٰ تحققه المتمثل في السلفية المعاصرة، وبالخطوط العريضة للمنهج السلفي التي تمثل القاسم المشترك بين الأطياف السلفية المعاصرة التي هي مقصودنا الرئيس بالبحث، منبهين علىٰ ما يُعد خطًا فاصلًا بين السلفية والمذاهب والجماعات والتيارات الحركية الأخرىٰ، مع الإشارة إلىٰ ما يُعد خطًا فاصلًا بين أطياف السلفية نفسها.

أولًا

مصطلح السلفية ومفهومه

«العصمة من أن يكون المسلم، وبخاصة في آخر الزمان فرقة من اثنين وسبعين فرقة= في أن يكون علىٰ منهج السلف الصالح».

الألباني

(١)

لعل من المهم تتبع جملة من التعريفات والتحريرات اللغوية والاصطلاحية والفكرية لمصطلح السلف والسلفية لتصحيح القراءة المفاهيمية له، وأولُها: الوقوفُ علىٰ دلالة المادة اللغوية، ومواردها في الكتاب والسنة:

السلفية في اللغة: مصدرٌ صناعي من السلف، والسلف مادة ثلاثية: س ل ف.

قال ابنُ فارس: «سَلَفَ، السِّينُ وَاللَّامُ وَالْفَاءُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَىٰ تَقَدُّمٍ وَسَبْقٍ. مِنْ ذَلِكَ السَّلَفُ: الَّذِينَ مَضَوْا، وَالْقَوْمُ السُّلَّافُ: الْمُتَقَدِّمُونَ»[1].

وقد استُعملت كلمةُ «سلف» في القرآن للدلالة علىٰ نفس المعنىٰ، وهو التقدم والسبق في الزمن.

قال تعالىٰ: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤]؛ أي: قدمتم في الدنيا.

---

(١) انظر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس، (٣/ ٩٥).

وقال تعالىٰ: ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ أي: سبق وتقدم.

وقال تعالىٰ: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُمۡ سَلَفٗا وَمَثَلٗا لِّلۡأٓخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٦]؛ أي: سابقين.

كما استعملت كلمة «سلف» في السنة علىٰ نفس المعنىٰ السابق.

ومن ذلك قول النبي ﷺ لابنته فاطمة رضي الله عنها: «**ونعم السلف أنا لكِ**»(١).

وفي كلام أصحاب كتب العقائد السلفية يُطلق هذا المصطلح بالأصالة علىٰ صحابة النبي ﷺ، وبالتبع علىٰ كل مَن اتبع نهجهم وسار علىٰ طريقتهم من أهل القرون التالية.

قال السفاريني: «الْمُرادُ بِمَذْهبِ السَّلفِ مَا كَانَ عَلَيْهِ الصحابَةُ الْكِرامُ -رِضْوانُ اللهِ عَلَيْهِمْ- وَأَعْيانُ التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسانٍ وَأَتْبَاعُهِمْ وَأَئِمَّةُ الدِّينِ مِمَّنْ شُهِدَ لَهُ بِالْإِمامَةِ، وَعُرِفَ عِظمُ شَأْنِهِ فِي الدينِ، وَتَلَقَّىٰ النَّاسُ كَلَامَهُمْ خَلفٌ عَنْ سَلفٍ، دُونَ مَنْ رُميَ ببِدْعَةٍ، أو شُهرَ بِلَقبٍ غَيْرِ مَرْضِيٍّ مِثْلِ الْخَوَارِجِ وَالرَّوَافضِ وَالْقَدَرِيَّةِ وَالْمُرْجِئةِ وَالْجَبْرِيَةِ وَالْجَهمِيَّةِ وَالْمُعْتزِلَةِ وَالْكَرَّاميَّةِ . . .»(٢).

يبدو هذا واضحًا عند أحمد فريد؛ إذ يقول معبّرًا عن السلفية المعاصرة: «السلف: هم الصحابة، والتابعون، وتابعوهم من أهل القرون الخيرية الثلاثة الأول. والسلفيون: هم الذين يعتقدون معتقد السلف الصالح رضي الله عنهم وينتهجون منهج السلف في فهم الكتاب والسنة»(٣).

وهو كذلك منذ العصور الأقدم للسلف، في تمثلاتها السابقة، التي كان أبرزها أهل الحديث والحنابلة، «فالسلف هم أهل الحديث، كما سماهم بذلك كثير من الأئمة وصدَّروا مؤلفاتهم بذلك، مثل كتاب: «عقيدة السلف أصحاب الحديث»، لأبي إسماعيل الصابوني، والسلف هم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة؛ لأنهم الصحابة ومن تابعهم وتابعيهم»(٤).

---

(١) انظر: «طريق الهداية»، (ص ٤٥، ٤٦)، د. محمد يسري، دار اليسر.

(٢) انظر: «لوامع الأنوار»، (١/ ٢٠)، السفاريني.

(٣) انظر: «السلفية قواعد وأصول»، أحمد فريد، (ص ٥).

(٤) انظر: «طريق الهداية»، (ص ٤٩).

ويقول واحدٌ ممن اعتنوا بالتنظير للسلفية في العصر الحديث: «مدلول السلفية أصبح اصطلاحًا جامعًا يطلق علىٰ طريقة السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه؛ ولذا فلم يعد محصورًا في دور تاريخي معين، ولكنه ممتد إلىٰ العصر الحاضر، وبواسطته نصل إلىٰ الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية»[1].

والدلالة المنهجية المشتهرة في أوساط السلفيين لمصطلح السلفية هي أنه: «القرآن والسنة بفهم سلف الأمة»، وعلىٰ هذا المفهوم تربىٰ جل الشباب السلفي منذ بزوغ ما يُعرف بالصحوة الإسلامية، وسيأتي تحليلٌ تفصيليٌّ لهذا الشعار في فصل قادم.

ويؤكد الشيخ الألباني بعد حوار طويل مع عبد الحليم أبو شقة أن التسمية بالسلفي جاءت تمييزًا عن المسلمين الذين لا يتبعون الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح وإن تسموا بالإسلام والسنة[2].

يقول مقبل الوادعي: «الاتجاه السلفي اتجاه إلىٰ كتاب الله وإلىٰ سنة رسول الله علىٰ فهم السلف الصالح، والمراد بالسلف الصالح هي القرون المفضلة . . . ، فالطريق الصحيح للإسلام هي طريقة السلف، الذين يعبدون الله علىٰ بصيرة، ليس فيها جدل المعتزلة، ولا غلو الشيعة والصوفية، بل كتاب وسنة»[3].

وهذا المعنىٰ، وتفضيل تلك الطبقات من السلف، وفقًا لحديث النبي ﷺ: «**خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»، الذي سيأتي في الكلام عن تطور السلفية= هو من الأمور الاتفاقية بين أهل السنة عمومًا، بل حتىٰ عند بعض المخالفين للسلفية علىٰ مستوىٰ الاعتقاد، كالأشاعرة.

قال الباجوري في شرحه علىٰ جوهرة التوحيد للقاني، في شرحه لقوله:

فكل خير في اتباع من سلف … وكل شر في اتباع من خلف

---

(١) انظر: «قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي»، (ص ١٧٦)، د. مصطفىٰ حلمي، دار الكتب العلمية، و«السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية»، (ص ٣، ٤)، د. مصطفىٰ حلمي، دار الدعوة، و«المنهج السلفي- تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه»، (ص ٤١، ٤٢)، مفرح القوسي، دار الفضيلة.

(٢) انظر: «لماذا اخترت المنهج السلفي»، سليم الهلالي، (ص/ ٤٢-٤٤).

(٣) «تحفة المجيب»، (ص/٣١٦).

«كل خير حاصل في اتباع من السلف، والمراد بمن سلف: من تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم»[1].

وإنما يمتاز السلفيون في ذلك الصدد بأنهم يرون أن الاتجاهات الأخرىٰ، وإن اتفقت علىٰ تفضيل وتقديم تلك الطبقات من السلف، إلا أنهم حادوا وأخطأوا كثيرًا مما كان عليه السلف، من الاعتقادات، والأعمال، وطرائق التفقه المنهجية في الدين. وأنهم هم مَن حققوا النسبة للسلف علىٰ مستوىٰ الشعار وعلىٰ مستوىٰ التطبيق والتفعيل.

يقول ابنُ تيمية: «الطوائف المشهورة بالبدعة كالخوارج والروافض لا يدعون أنهم علىٰ مذهب السلف، بل هؤلاء يكفِّرون جمهورَ السلف؛ فالرافضة تطعن في أبي بكر وعمر وعامة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان وسائر أئمة الإسلام، فكيف يزعمون أنهم علىٰ مذهب السلف؟! ولكن ينتحلون مذهب أهل البيت كذبًا وافتراءً، وكذلك الخوارج قد كفَّرُوا عثمان وعليا وجمهور المسلمين من الصحابة والتابعين؛ فكيف يزعمون أنهم علىٰ مذهب السلف؟! والمعتزلة أيضًا تفسِّق من الصحابة والتابعين طوائف وتطعن في كثير منهم، وفيما رووه من الأحاديث التي تخالف آراءهم وأهواءهم، بل تكفر أيضًا مَن يخالف أصولهم التي انتحلوها من السلف والخلف؛ فلهم من الطعن في علماء السلف وفي علمهم ما ليس لأهل السنة والجماعة، وليس انتحالُ مذهب السلف مِن شعائرهم وإن كانوا يقررون خلافة الخلفاء الأربعة، ويعظِّمون من أئمة الإسلام وجمهورهم ما لا يعظمه أولئك؛ فلهم من القدح في كثيرٍ منهم ما ليس هذا موضعه. **وللنظَّام** من القدح في الصحابة ما ليس هذا موضعه ... فالمقصود هنا: أن المشهورين من الطوائف -بين أهل السنة والجماعة- العامة بالبدعة ليسوا منتحلين للسلف، بل أشهر الطوائف بالبدعة: الرافضة، حتىٰ إن العامة لا تعرف من شعائر البدع إلا الرفض، والسني في اصطلاحهم: مَن لا يكون رافضيا؛ وذلك لأنهم أكثر مخالفة للأحاديث النبوية ولمعاني القرآن وأكثر قدحًا في سلف الأمة وأئمتها وطعنًا في جمهور الأمة من جميع الطوائف، فلما كانوا أبعد عن متابعة السلف كانوا أشهر بالبدعة، وأما متكلمة أهل

---

(١) انظر: تحفة المريد للباجوري، الباجوري، (٣٤٣)، دار السلام، القاهرة.

الإثبات من الكلابية والكرامية والأشعرية مع الفقهاء والصوفية وأهل الحديث؛ فهؤلاء في الجملة لا يطعنون في السلف؛ بل قد يوافقونهم في أكثر جمل مقالاتهم، لكن كل مَن كان بالحديث من هؤلاء أعلم كان بمذهب السلف أعلم وله أتبع، وإنما يوجد تعظيم السلف عند كل طائفة بقدر استنانها وقلة ابتداعها»[(١)].

يتلخص مما تقدم أن السلفَ يُقصد بهم بالدرجة الأولىٰ طبقة متقدمة معينة هم صحابة النبي ﷺ، وأن السلفية هي الطريقة التي كان الصحابة يسيرون عليها؛ وبالتالي فطبقة الصحابة ليست مجرد حقبة زمنية مباركة فحسب[(٢)]، وإنما لها دور معياري يوجب اتباع الطريقة التي كانوا عليها؛ مما يترتب عليه أن تحقيقَ مفهوم مصطلح السلفية عند السلفيين بمختلف تحققاتهم التاريخية -كمصاديق للسلفية المفهوم- يقتضي معيارية وحاكمية طريقة السلف، منهجيًا، واختياراتهم العلمية، تطبيقيًا، ويقتضي أن ما كان عليه صحابة النبي ﷺ هو الحكمُ الفَصلُ في اختلافات الإسلاميين عبر التاريخ الإسلامي.

فالخلاصة يقدِّمها الألباني، المفكر الأكثر مركزية في إرساء المفاهيم السلفية المعاصرة، بغض النظر عن جهده الحديثي المشهور: «**الذي ينتسب إلىٰ السلف الصالح؛ فإنه ينتسب إلىٰ العصمة علىٰ وجه العموم**»[(٣)].

وهاهنا يجب أن نشير إلىٰ خلل علمي مستشرٍ في الكتابات عن السلفية التي تنطلق من إشكالية: بأي سلف نأخذ، وماذا إذا اختلف السلف؟

فالحقيقة أن هذه الإشكالات تدل علىٰ نقص تصور لمعنىٰ السلفية عند السلفيين المعاصرين[(٤)]؛ فمرادُ السلفيين بالسلفِ هو إجماعُ السلفِ لا آحاد أقوالهم، وإن

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٤/ ١٥٣).

(٢) يقترب هذا من عنوان كتاب معروف لسعيد رمضان البوطي: «السلفية حقبة زمنية مباركة وليست مذهبًا إسلاميًا».

(٣) انظر: مجلة الأصالة، مسائل وأجوبتها: المسائل اللبنانية (٢)، س (١)، العدد (٩)، السنة الثانية، شعبان ١٤١٤هـ، (٨٦-٩٠).

(٤) وإن كنا لا نقذع اللوم علىٰ هؤلاء الباحثين، في ذلك الأمر بخاصة، ؛ إذ إن هذا الخلل مستشرٍ إلىٰ كثير من السلفيين المعاصرين، الذين يحسبون أنه يكفي لتصحيح كون القول سلفيًا، بمعنىٰ الحجية =

اختلفوا بعد ذلك في طبيعة هذا الإجماع وتفاصيله وحدوده، علىٰ ما سنقوم بتناوله في الفقرة القادمة.

ويقرر السلفيون المعاصرون أن طريقة السلف هي المنهج السلفي، ويُعنَىٰ بالمنهج السلفي: الطريق والسبيل والمذهب العلمي والعملي المتبع الذي يسلكه أتباعه ومريدوه، وعلىٰ أصوله وقواعده تُبتنَىٰ أحكامه وعقائده وفلسفته، ويرىٰ السلفيون أن منهجهم «هو منهج الإسلام نفسه والطريق القويم والسبيل القاصد البينة معالمه المأمونة عواقبه، وهو صراط الله المستقيم وحبله المتين الذي أمرنا الله باتباعه في قوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]»[(١)].

(٢)

ولهذا المنهج خصائص وسمات، والمنظرون للمنهج السلفي اتفقوا علىٰ جملة من القواعد والأصول والخصائص التي يُبْتنىٰ عليها المنهج، وهي كالتالي:

★ الأصول:

(١) التوحيد.

وهي قضايا الإيمان والكفر والأسماء والصفات والقضاء والقدر واليوم الآخر، والعقيدة في الرسل والكتب والملائكة، وتفصيلات تلك المسائل وجزئياتها، وتُعد العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية وكتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب بمثابة المدونة الفكرية لأهم ترجيحات السلفية في هذه الأبواب.

= والإلزام، أن يكون منسوبا لقول أي واحد من الطبقات الثلاثة، إما مطلقا، أو بضروب من استبطان الإجماع الضمني أو السكوتي، دون ضابطٍ واضحٍ، أو اطراد في ذلك الضابط إن وُجد.

(١) انظر: «المنهج السلفي»، (ص ٤٣).

(٢) الاتّباع.

ويراد به اتباع نصوص الكتاب والسنة واقتفاء أثر كل من سار علىٰ تلكم السبيل والمنهاج، كما أنها تعني بالتلازم عدم الابتداع والإحداث في الدين.

(٣) التزكية.

ويقصد بها تطهير النفس وتنقيتها من قبائحها، ففعل الطاعات والإكثار من الأعمال الصالحات الظاهرة والباطنة مما يراد لتحقيق هذا الأصل، وضد ذلك من البعد عن المعاصي والتوبة من الذنوب والتقلل من الآثام مما يلزم لبلوغ كمال التطهير والتنقية للنفس[1].

★ القواعد، وهي:

(١) الاستدلال بالكتاب والسنة والاعتماد عليهما في جميع مسائل الاعتقاد والتشريع والسلوك وقضايا المعرفة العامة.

(٢) الاسترشاد والتمسك بفهم الصحابة والتابعين ومن التزم نهجهم من علماء الأمصار في كل عصر.

(٣) اتخاذ الكتاب والسنة ميزانًا توزن به الأقوال والأعمال والاعتقادات.

(٤) استخدام الأدلة المنطقية والأقيسة العقلية المستنبطة من الكتاب والسنة.

(٥) نفي التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية الصحيحة، سواء كانت عقلية أم نقلية.

(٦) رفض التأويل الكلامي ورفض المبالغة في الاعتداد بالعقل وتقديمه علىٰ النقل.

(٧) عدم معارضة الوحي بعقل أو رأي أو قياس.

(٨) قبول أخبار الآحاد والعمل بها في العقائد والأحكام بلا استثناء منهجي.

---

(١) للمزيد انظر: «الأصول العلمية للدعوة السلفية»، الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، المجموعة الرابعة، ضمن سلسلة كتبه ورسائله، شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، الكويت.

* «السلفية قواعد وأصول»، أحمد فريد، دار الخلفاء الراشدين.

★ **وأما خصائص المنهج السلفي، فهي كالتالي:**

(١) الشمول متمثلًا في شمولية تناوله وعرض رسالته، وشمولية حركة دعاته الفكرية الإصلاحية بالإضافة لشمولية النظر في أدلة أحكامه وعقائده.

(٢) التوسط والاعتدال بين المناهج الإسلامية والفلسفية الأخرىٰ.

(٣) مواجهة البدع والتحذير منها.

(٤) نبذ الجمود الفكري والتعصب المذهبي.

(٥) الثبات والاتفاق علىٰ مسائل الاعتقاد.

(٦) الوضوح والبيان والسلامة من التناقض والاضطراب.

(٧) موافقة الفطر السليمة والعقول السديدة[١].

هذه الأصول والخصائص أنتجت مجموعةً من الأقوال في مسائل الاعتقاد والإيمان (اللاهوت) صنعت الفارق بين السلفية وبين خصومها العقائديين من الخوارج والشيعة والمرجئة والجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية والمفوضة والقبوريين.

وثَمَّ اختيارات فقهية معينة ومتنوعة اختارتها السلفية المعاصرة بالذات أدَّت إلىٰ صياغة هوية ثقافية[٢] لأغلب السلفيين، فارقوا بها تيارات وجماعات أخرىٰ، وإن لم

---

(١) انظر:

* «قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي»، د. مصطفىٰ حلمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
* «المنهج السلفي تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه»، د. مفرح القوسي، دار الفضيلة، الرياض.
* «ملامح رئيسية للمنهج السلفي»، د. علاء بكر، دار العقيدة، الإسكندرية.
* «السلفية قواعد وأصول»، د. أحمد فريد.
* «السلفية وقضايا العصر»، عبد الرحمن الزنيدي، دار كنوز إشبيليا، الرياض.

(٢) نقارب هنا ما يعرف عند علماء تاريخ الأفكار بالزيتجيست Zeitgeist، وهو مصطلح هيجلي بالأساس؛ بمعنىٰ الروح الثقافية العامة لعصر أو وقت معين، ولكننا نجري هذه المقاربة علىٰ فئة هوياتية معينة، بمعنىٰ الهيكل الثقافي -والشكلي أيضًا- للسلفية المعاصرة، وإن كانت بعض مفرداته محل خلاف جزئي هامشي، كما هو الحال في سائر الثقافات الهامشية التي تخالف روح عصر ما.

تكن هذه الاختيارات ذات مكون عقدي ولاهوتي، بل بعضها يوجد فيه خلاف داخل السلفية نفسها، لكنه خلاف هامشي: أكثرية في مقابل أقلية.

من تلك الاختيارات مثلًا:

(١) التزام النساء بتغطية الوجه، حتىٰ مَن يختار عدم وجوب التغطية.

(٢) تقصير الثياب وتحريم إسبال الرجال لثيابهم بما يتجاوز الكعبين.

(٣) تحريم الموسيقىٰ.

(٤) منع إخراج القيمة في الزكوات.

(٥) انتشار لبس الرجال للثوب العربي -السعودي في كثيرٍ من الأحيان- خاصة ذوي الهيئات الدينية.

(٦) تحريم حلق اللحية وترك تهذيبها والأخذ منها، بقطع النظر عن تجويز الأخذ من عدمه.

ومع الاختيارات المذكورة وُجدت اختيارات أخرىٰ أقل انتشارًا وسط المجموعات السلفية، مثل: العناية بعلم الحديث، وقلة العناية بالفقه المذهبي، ودرجة من العناية بالفقه الظاهري وامتداداته (الصنعاني- الشوكاني- صديق حسن خان)، مع نفورٍ من الصور التنظيمية الصلبة.

فلدينا هنا ثلاثة تكوينات تتدرج من حيث اتفاق السلفيين عليها واختلافهم فيها إلىٰ:

التكوين العقدي، والتكوين الثقافي الفقهي، والرؤية المنهجية لبعض القضايا المعرفية والحركية، ومجموع هذه التكوينات هو ما أعطىٰ للسلفية المعاصرة طابعَها الخاص وسط التحققات التاريخية للسلفية.

ثانيًا

السلفية المعاصرة بين صحة النسب وكذبه: جدل النسبة

«فهذه عقيدتهم ويرون أنهم المسلمون وأنهم أهل السنة، ثم يعتزون إلىٰ الإمام أحمد بن حنبل ﷺ وهو منهم بريء».

تاج الدين السبكي

(١)

يمكن أن ننظِّم الخلافَ حول النسبة إلىٰ السلف علىٰ مستويين: **سلفي سلفي، وسلفي غير سلفي.**

فرغم أن ما تقدم من ذكر مفهوم اصطلاح السلفية ومنهجها وخصائصها وَفق تصور السلفية المعاصرة في تطابقه مع التصور التيمي الوهابي علىٰ الأقل= يكاد يكون متفقًا عليه بين جميع التيارات السلفية المعاصرة، التي سنذكرها لاحقًا في تطور السلفية= إلا أن هذا لا يعني أن ثمة اتفاقًا نابعًا من هذا الاتفاق المنهجي في الجملة؛ بين التيارات السلفية علىٰ مستوىٰ الاختيارات العلمية والمواقف العملية؛ **فكثيرًا ما يقع الخلاف بين السلفيين أنفسهم** في تحقيق مناطات بعض هذه الأصول، أو بعبارة أخرىٰ: في نتائج تطبيق المنهج ومراعاة الخصائص في النظر للمسائل؛ فإن هذه العملية التطبيقية -ولأسباب شتىٰ- قد لا تُنتج أقوالًا متفقة، كما أن نصوصَ الوحي المتفق علىٰ حجيتها عند المسلمين جميعًا؛ لا يُنتج النظرُ فيها اتفاقَ الأقوال بالضرورة، حتىٰ وإن اتحد منهجُ النظر، وبعضُ هذه الخلافات يكون في العقائد وهو

الأقل، كمثل الخلاف الذي وقع بين السلفيين المعاصرين في مسألة علاقة العمل بمسمَّىٰ الإيمان، أو حكم الحكم بغير ما أنزل الله، وأكثر هذه الخلافات إنما وقع في قضايا الإصلاح والتغيير.

يمكن أن نعنون علىٰ هذا بأنه **جدل سلفي/ سلفي في النسبة** إلىٰ السلف؛ ومِن ثَمَّ يكثر أن يرمي تيارٌ سلفيٌّ تيارًا سلفيًا آخر بأنه خرج عن المنهج السلفي، عمومًا، أو في مسألة معينة.

والأمر الآخر: وهو أن بعض ما ذُكر من خصائص طريقة السلف يمكن أن يتنازعها كلُّ تيار أو مذهب أو فرقة إسلامية، كما سبقت الإشارة إلىٰ اتفاق كثيرٍ من غير السلفيين علىٰ اعتبار مرجعية السلف، فيزعم أنه أولىٰ بها وأجدر، وأنه إنما يُنازع السلفيةَ في تحقيق مناط هذه الأصول.

ويمكن أن نعنون علىٰ هذا بأنه **جدل سلفي/ غير سلفي في النسبة** إلىٰ السلف؛ بمعنىٰ أن يتفق تيارٌ ما، ليس سلفيًا -والكلام عن السلفية المعاصرة وَفق محدداتها سابقة الذكر-؛ مع السلفية المعاصرة في بعض تلك الضوابط المنهجية **(علىٰ الأقل معيارية اتفاق الصحابة)**، لكنه يراهم غير محققين لمناطها؛ فيكون متفقًا في الأصل، مخالفًا في نسبة الاختيارات المبنية عليه من السلفيين المعاصرين؛ إلىٰ السلف، وهو نفس ما حدث في مصطلح أهل السنة والجماعة؛ حيث انتسب له الأشاعرة والماتريدية، ولهذا فقد فضَّلَ كثيرٌ من السلفيين، حتىٰ علىٰ مستوىٰ الشعار، أن يختص السلفيون بلقب السلفي، أو الأثري، رغم أن السلفيين يرون أن مصطلح السلفية يتطابق مع مصطلح آخر مركزي في الفكر الإسلامي، وهو أكثر شرعية من حيث المورد والاستعمال التاريخي الكثيف، وهو لقب «**أهل السنة والجماعة**»؛ وذلك تمييزا للسلفيين عن غيرهم ممن قد ينتحل لقبَ أهل السنة والجماعة، بما يتضمنه من متابعة السلف، كالأشاعرة والماتريدية مثلا.

ولذلك كان يرىٰ الألباني لزومَ الانتساب إلىٰ السلفية كمرجع معياري فارق عن عموم المسلمين أو الإسلاميين الذين قد لا يلتزمون فهمَ السلف الصالح مع ادعائهم ذلك، ففي محاورة للشيخ مع شخص تحريري: «نقول إذا ما سئلنا: أنا سلفي، انتهىٰ

الأمر؛ لأنه معنىٰ سلفي: علىٰ الكتاب والسنة وعلىٰ منهج السلف الصالح. فلما بينتُ له هذا= قلتُ له: لا يكفي أن تقول: أنا مسلم علىٰ الكتاب والسنة؛ لأن كل الطوائف والجماعات يقولون: علىٰ الكتاب والسنة»[1].

وفي محاورة مع شخص آخر: «لو سألك سائلٌ: ما مذهبك؟ قال: أقول له: مسلم، قلتُ: هذا ليس جواب السؤال، قال: لم؟، قلتُ: لو سألك سائلٌ: ما دينك؟، ما جوابك؟، هو نفس الجواب، بينما ينبغي أن يختلف الجوابُ باختلاف السؤال، قال: إذًا أقول: أنا مسلم علىٰ الكتاب والسنة، . . .، صواب، لكن لا يكفي اليوم، لو سألنا إباضيًا أو خارجيا سيقولك بقولك الثاني، وهو صادق، في قرارة نفسه هو صادق، فإذًا: ما الفرق بينك وبينهم؟ لا بُدَّ من ضميمة، قال: صحيح، إذًا أنا أقول: أنا علىٰ الكتاب والسنة وعلىٰ منهج السلف الصالح، قلتُ: حسنًا! أنت رجل أديب، وعلىٰ شيء من المعرفة باللغة العربية وآدابها، ألا يمكن تلخيص هذه الجملة باسم واحد، أن يقال مثلا: أنا سلفي»، ثم يختم الشيخ بتصريحه: «لذلك هذا التعبير: «أهل السنة والجماعة» لا يمثل دعوة الحق التي هي الكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح»[2].

وفي نفس مستوىٰ الخلاف السلفي غير السلفي وكنتيجة للموافقة في الأصل المنهجي الذي هو لزوم اتباع السلف مع المخالفة في تحقيق المناطات نجد نوعًا من المنازعة، وهي منازعة بعض مناوئي السلفية، المعاصرة بالذات، في نسبة المعمار الأيديولوجي الذي تتبناه السلفية إلىٰ السلف، سواء نازع في نسبته إلىٰ السلف الذين هم الصحابة، أو إلىٰ الصحابة وأهل الحديث، أو حتىٰ نازع في نسبته إلىٰ الصحابة وأهل الحديث وابن تيمية، وزعم أن الوهابية والسلفية المعاصرة أدخلوه في الاعتقاد ونسبوه إلىٰ السلف وهم منه براء.

ولتقريب الصورة التي نحاول شرحَها عن مستويي الخلاف: يمكن أن نضرب **مثالًا**

(١) الهدىٰ والنور، (٧٤٠).

(٢) الهدىٰ والنور، (٧٩٢).

بأصل سلفي متفق عليه بين السلفية المعاصرة، مثل: منع التأويل في الصفات الإلهية[1]، كأصل من أصول السلفية التي تنسبها إلىٰ السلف.

فالمستوىٰ الأول من جدل النسبة في هذه الحالة يكون في اختلاف التيارات السلفية حول إثبات صفة معينة -المشي مثلا-؛ حيث ترىٰ بعضُ التيارات السلفية أن التيارات الأخرىٰ قد أوّلتها، وهذا مخالفٌ لمنهج السلف. في حين يرىٰ التيار الآخر أن صنيعَه لم يكن تأويلًا، أو علىٰ الأقل لم يكن تأويلًا مذمومًا عند السلف. مع اتفاق الجميع حول الأصل السلفي المانع من التأويل، وقد يتطور هذا عند بعض المُثْبِتَةِ من السلفيين إلىٰ رمي المخالف له بأنه مُحرف يدعي السلفية.

أما علىٰ مستوىٰ الخلاف السلفي/ غير السلفي، فيظهر عند مَن يجادل السلفية المعاصرة في صحة كون المنع من التأويل أصلا سلفيًا، أو أصلا سلفيًا متفقا عليه، كما في حالة الأشاعرة مثلًا، ثم يجادل في صحة نسبة إثبات المشي للصحابة فمن بعدهم حتىٰ يصل إلىٰ تحقق تاريخي معين من تحققات السلفية فينسب له جناية هذا القول وينسب له جناية الكذب والادعاء علىٰ السلف[2].

---

(١) وهذا الأصل طالما فُهم خطأ سواء من المنتسبين إلىٰ السلفية أو من مخالفيهم؛ فإن محرري العقائد السلفية كابن تيمية لا يقصدون إبطال مطلق التأويل، بل يقول ابن تيمية: «قد تقدم أنا لا نذمُّ كلَّ ما يسمىٰ تأويلا مما فيه كفاية وإنما نذم تحريفَ الكلم عن مواضعه ومخالفة الكتاب والسنة والقول في القرآن بالرأي . . . ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدىٰ الآيتين بظاهر الأخرىٰ ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذورَ في ذلك عند أحد من أهل السنة وإن سمِّي تأويلًا وصرفًا عن الظاهر؛ فذلك لدلالة القرآن عليه ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنه تفسيرُ القرآن بالقرآن؛ ليس تفسيرًا له بالرأي. والمحذور إنما هو صرفُ القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين» [«مجموع الفتاوىٰ»، (٦/ ٢٠-٢١)].

(٢) من النماذج الطريفة كتاب لأحد الأشاعرة المعاصرين، لم يجد حيلةً أمام كتب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ونحوها إلا أن ينفي صحة نسبتها لأصحابها، ويدعي أن أبا إسماعيل هروي هو مَن كتبها ونحلها لهم!

(٢)

كل ما ذكرتُه هاهنا هو مقدمات تقودنا إلىٰ ضرورة التفريق بين أمرين أساسيين حين نتكلم عن السلفية، وهما:

١- السلفية المنهج.

والياء فيها ياء مصدرية صناعية. ونعني بها ما تقدم ذكره من منهج النظر والاستدلال، ومعيارية إجماع السلف، وهو شبه متفق عليه بين التيارات السلفية المعاصرة، بل وتقرره بعضُ التيارات التي تناوئ السلفية المعاصرة.

٢- السلفية التاريخية.

والياء فيها ياء النسبة. ونعني بها المحاولات التاريخية لتطبيق هذا المنهج في التعامل مع مسائل الدين، بدءًا من الطبقة الأولىٰ التي تلت صحابة النبي ﷺ، وهم التابعون، وانتهاءً إلىٰ التيارات السلفية الماثلة في الخارج أثناء كتابة هذه السطور، مرورًا بأهم أربعة تحققات تاريخية للسلفية، وهي:

أولًا: أهل الحديث، طبقة الأوزاعي ومالك ثم الشافعي وأحمد وسفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وعبد الله بن المبارك وإسحاق بن راهويه ثم البخاري والدارمي.

ثانيًا: السلفية بعد طبقة أهل الحديث، وحتىٰ ابن تيمية.

ثالثًا: شيخ الإسلام ابن تيمية.

رابعًا: الشيخ محمد بن عبد الوهاب والدعوة النجدية إلىٰ استقرار وتأسيس الدولة السعودية الثالثة.

وتَلَتْهُمْ السلفية المعاصرة التي أُعلن بزوغُها في مطلع القرن العشرين، وبلغت

صحوةُ شبابها مطلعَ السبعينات الميلادية[1].

إشكالية التحققات الخارجية التاريخية للسلفية التي تُقرر هذا المنهج نظريًا بحذافيره= أنه ليس بينها اتفاقٌ تامٌ في أبواب الدين[2]، ونحن إذا قصرنا معياريةَ المنهج علىٰ جعل تجربة الصحابة فقط، والمتمثلة في إجماعهم؛ حاكمة علىٰ التجارب التي تليها، أو توسعنا في ذلك إلىٰ تجربة القرون المفضلة إلىٰ طبقة أحمد، مع منتخب من الأئمة بعده، خاصة ابن تيمية وابن عبد الوهاب، وجعلنا تقريرات هؤلاء جميعًا معيارًا لوزن أي تجربة معاصرة سلفية = فإننا لن نحل الإشكالية؛ نظرًا لارتكاز كل تيار سلفي علىٰ ما يُعضد قوله من نصوص هذه الطبقات.

وعدم فض الاشتباك بين السلفية كمنهج لتلقي الدين وفهمه، وبين تمثلات هذا المنهج الواقعية = يُعدُّ هو أعظم أسباب الإشكال في التعامل مع الحالة السلفية، كما أنه أحد أهم مشكلات التيارات السلفية نفسها في وعيها بذاتها وعلاقتها بمنهجها.

وقد أحسن الدكتور محمد يسري إبراهيم في العبارة عن هذه الإشكالية بقوله: «فليس ثمة فرد ولا جماعة متحزبة تمثل السلفية بمعناها الشرعي، وإنما قد يوجد مَن ينتسب إليها، ويسعىٰ أن يحيا بمنهجها، وقد يصيب وقد يخطئ، وأخطاؤه لا تنسب إلىٰ المنهج، ولا إلىٰ غيره من الأفراد أو الدعوات التي انتسبت إلىٰ ذات المنهج»[3].

فالسلفيةُ المعاصرةُ، محل بحثنا، ترتكز علىٰ مفهوم نظري صاغه شيخُ الإسلامِ ابنُ

---

(١) ونلاحظ أن كل تحقق تاريخي من هذه التحققات استمرت دائرة تأثيره لسنوات بعده تزيد أو تقل، ففترة التابعين تعد مدىٰ تأثير وانتشار صنعه قرب العهد من الصحابة، والأعوام المائة التي ازدهرت فيها العقائد السلفية علىٰ يد حنابلة بغداد، هي امتداد لحقبة أهل الحديث التي كافحت المرجئة والمعتزلة، واستوىٰ ازدهارها بثبات أحمد في المحنة، والدعوة الوهابية وبزوغ السلفية في الدولة السعودية الأولىٰ والثانية والثالثة هو امتداد لحقبة محمد بن عبد الوهاب، والسلفية التي نؤرِّخ هاهنا لأفولها هي امتداد للحقبة الصحوية.

(٢) وإن كان الذي لا يُشك فيه أن اتفاقهم في مسائل العقائد أكثر بكثير جدًّا من اختلافهم، ولكن الثابت أيضًا أن اختلاف التيارات السلفية في العقائد واقع، وإن كان لم يقع بينهم اختلاف في مسألة تعد أصلًا من أصول الاعتقاد إلا اختلافهم في مسألة الإيمان، وهل ترك عمل الجوارح بالكلية ينقض الإيمان أم لا، هذا إذا تجاهلنا أن بعض السلفيين المعاصرين يعد الاختلاف في مسائل مثل مسائل العذر بالجهل وتعيين بعض نواقض الإيمان= خلافًا في أصول الاعتقاد.

(٣) انظر: «فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر»، محمد يسري إبراهيم، دار اليسر، (ص ١٧).

تيمية، مستخرجًا إياه من أقوال وتصرفات طبقات معينة من فقهاء المسلمين خاصةً من فقهاء القرنين الأول والثاني الهجريين، **وخلاصة هذا المفهوم النظري**: أن طريقة الصحابة في فهم الوحي والتعامل معه؛ هي طريقة معيارية، بمعنىٰ أنه يجب الالتزامُ بها، فيلتزم الناسُ بأقوالِهم التي اتفقوا عليها في أصول العقائد والأحكام، كالقول في الله وأسمائه وصفاته والقدر والجنة والنار وأحكام المؤمنين والكفار والفساق ووجوب الصلاة والزكاة وسائر أصول الأحكام، ويتخيرون من أقوالهم بحسب ما يظهر من الحجج حين يختلف الصحابة في فروع العقائد، كمسألة رؤية النبي لربِّه ليلةَ المعراج، وسائر فروع الأحكام الفقهية. هذه هي النظرية. ثم قام ابنُ تيمية بتعيين أقوال الصحابة في أصول الاعتقاد والأحكام، مستدلًا بعبارات رُويت بالأسانيد عن هؤلاء الصحابة، ومستدلًا أيضًا بعبارات وأقوال ونصوص عن التابعين وأتباعهم، وطبقات أخرىٰ تلت القرون المفضلة جعلها دالةً علىٰ أقوال الصحابة، فتمَّ بذلك لشيخ الإسلام معمارٌ أيديولوجيٌّ يتكون من **بنية منهجية**، وهي فكرة معيارية طريقة الصحابة إجماعًا وخلافًا، **وبنية تطبيقية فوقية** هي تفاصيل أقوال الصحابة والتابعين وأتباعهم في مسائل الاعتقاد والإيمان، مدعومة بتقريرات وأفهام طبقة مالك والشافعي وأحمد، وهي الطبقة التي أطلق عليها تاريخيًا: أهل الحديث. وهذا المعمار الأيديولوجي جعله شيخُ الإسلامِ مقابلًا ومخاصمًا لأصحاب الأقوال المخالفة من الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة والكلابية والأشعرية والماتريدية والصوفية. وكانت الوهابيةُ -أهم امتداد لشيخ الإسلام ابن تيمية- أكثرَ تركيزًا علىٰ المخالفات الواقعة في جانب الشرك والخرافة، حتىٰ وصل الأمر للامتداد الأخير لابن تيمية أعني: السلفية المعاصرة في صورتها الصحوية التي أضافت بعضَ اتجاهاتها لما تقدم: العناية بمسائل الحكم السياسية، والموقف من الأفكار والنظم والأنظمة العربية والغربية المعاصرة.

والخصوم المعاصرون لهذا المعمار الأيديولوجي الذي تبنته السلفية المعاصرة على أصناف:

الصنف الأول: من يسلم بأن هذا المعمار في غالبيته العظمىٰ صحيح النسبة إلىٰ كل/ بعض الصحابة فمَن بعدهم، ثم هو يبطله ويخالفه، سواء احتج علىٰ هذا الإبطال

بنفس مرجعية الوحي، أو لم يحتج بها، ويوجد هذا عند بعض الشيعة والخوارج، وكذلك كثير من الحداثيين، أو العلمانيين.

الصنف الثاني: من لا يُسلم بصحة نسبة هذا المعمار للصحابة ومن تبعهم من القرون المفضلة والأئمة الأربعة، وحمَّل شيخ الإسلام ابن تيمية وطبقات من المحدثين والحنابلة في القرون الثلاثة التي سبقته، بصورة كلية أو أغلبية؛ مسؤولية هذا المعمار، ورماه بسوء الفهم عن الصحابة والتابعين ومَن بعدهم من الأئمة، وأن السلفية إنما تحملوا عن ابن تيمية معمارًا فاسدًا والسلفُ منه براءٌ، أو: ينفي نسبة هذا المعمار لمن قبل أحمد ويُعصب الجناية بطبقة أحمد وأصحاب الحديث ويسميهم الحشوية، ويوجد هذان الطريقان عند أغلب التيارات المنتسبة لعموم أهل السنة، والمخالفة للسلفية، كالأشاعرة، والماتريدية، بتشكلاتهم العلمية والصوفية والرسمية.

الصنف الثالث: من صحح نسبة بعض هذا المعمار للسلف، ونازع في نسبة أخرىٰ، وحمَّل مسؤوليةَ خطأ نسبتها للسلف إلىٰ ابن تيمية فمن تبعه، أو حمل مسؤولية نسبتها للسلف ولابن تيمية معًا = إلىٰ الوهابية والسلفية الصحوية، ويقوم بتبرئة السلف وابن تيمية معًا من تبعتها، وإنما زادتها الوهابية أو السلفية الصحوية في المعمار السلفي وليست منه، إما أنها ليست منه بالكلية، أو أنها منه لكن السلفية الوهابية أو الصحوية رفعت رتبتَها داخل المعمار السلفي من كونها مسائل نزاع سائغ واجتهاد جائز إلىٰ كونها مسائل اعتقاد ملزم واتفاق يحرم النزاعُ فيه، أو من كونها محرمات إلىٰ كونها شركيات. ويوجد هذا عند بعض الاتجاهات -أو الأفراد- المنتسبة إلىٰ السلفية التي قد تُسمَّىٰ المستقلة، أو الحرة، وهي قليلة، وقد يوجد هذا أيضًا عند بعض الأشاعرة المعاصرين الذين يحاولون تحميل معظم التبعة للوهابية والسلفية المعاصرة، وإخراج ابن تيمية منها مع استثناء أخطاء له ليست بحجم انحراف السلفية المعاصرة[1].

---

(١) تجد نموذجًا لهذا في كتاب: «الحنابلة والاختلاف مع السلفية المعاصرة»، مصطفىٰ حمدو عليان الحنبلي، نشر: دار نون.

ثالثًا

فهم السلف

«من كان له خبرة بالنظريات والعقليات وبالعمليات= علم أن مذهبَ الصحابة دائما أرجح من قول من بعدهم وأنه لا يبتدع أحدٌ قولًا في الإسلام إلا كان خطأ، وكان الصواب قد سبق إليه من قبله».

ابن تيمية

(١)

هذا هو الأصل المنهجي الذي يقيد به السلفيون عبر تحققاتهم التاريخية= طريقتهم في التعامل مع الوحي.

يقول ابن تيمية: «ومن المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنة وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف أن خيرَ قرون هذه الأمة في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة أن خيرها القرن الأول، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة من علم وعمل وإيمان وعقل ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولىٰ بالبيان لكل مشكل، وهذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام وأضله الله علىٰ علم»[١]. وقال: «مذهب السلف لا يكون إلا حقًّا»[٢].

---

(١) المجموع، (٤/ ١٥٧-١٥٨).

(٢) المجموع، (٤/ ١٤٩).

ونقل ابن تيمية عن الشافعي في الرسالة القديمة أنه قال عن السلف: «هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدىٰ، ورأيهم لنا خيرٌ من رأينا لأنفسنا»[1].

علىٰ الرغم من كثرة ما كتب السلفيون في بيان منهجهم؛ إلا أن الكتابات شحيحة جدًّا في توضيح حقيقة فهم السلف الذي هو معيار المنهج السلفي ومعيار التفرقة بينه وبين غيره من المناهج.

ويمكن القول: إن هناك تصورين يمكن بأحدهما تفسير المقصود بفهم السلف الذي يشكِّل طريقة واجبة الاتباع عند السلفيين:

الأول: هو وجوب لزوم القول الذي أجمع عليه الصحابة، كما يقول شيخُ الإسلام: «وإذا ذكروا نزاع المتأخرين لم يكن بمجرد ذلك أن يجعل هذه من مسائل الاجتهاد التي يكون كل قول من تلك الأقوال سائغا لم يخالف إجماعًا؛ لأن كثيرًا من أصول المتأخرين محدث مبتدع في الإسلام مسبوق بإجماع السلف علىٰ خلافه، والنزاع الحادث بعد إجماع السلف؛ خطأ قطعًا كخلاف الخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة ممن قد اشتهرت لهم أقوال خالفوا فيها النصوص المستفيضة المعلومة وإجماع الصحابة»[2].

فإجماعُ الصحابة له مزايا ليست لغيره من الإجماعات، إذا سلم أنها حجية.

ولذلك اختار بعضُ العلماء أن الإجماع الحُجي هو إجماع الصحابة وحدهم، وهذا مذهب داود وبعض الظاهرية[3]، وهو رواية عن أحمد في رواية أبي داود، قال: «الاتباعُ أن يتبع الرجلُ ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين مخير»[4].

وهو ظاهرُ كلام ابن حبان في صحيحه[5].

---

(١) المجموع، (٤/ ١٥٨).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (١٣/ ٢٦).

(٣) الإحكام لابن حزم، (٤/ ٥٠٩).

(٤) التمهيد لأبي الخطاب، (٣/٢٥٦)، وعدّه ابنُ قدامة في (الروضة)، (١/ ٤٢٥) إيماء.

(٥) إرشاد الفحول، (١/٢١٧).

وقال أبو حنيفة: «إذا أجمعت الصحابة علىٰ شيء سلمنا، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم»[1].

وعلىٰ كلِّ تقديرٍ فإن إجماعَ الصحابةِ حجةٌ اتفاقيةٌ، وإجماع غيرهم حجةٌ خلافيةٌ، والاتفاقي يكون أقوىٰ من الخلافي.

وهذا فضلا عن معطىٰ آخر مهم، وهو ما يتعلق بضبط الإجماع، وإمكان نقله، فيبقىٰ لإجماع الصحابة المزية في ذلك علىٰ غيره من الإجماعات، فيقول الزركشي في سياق كلامه عن (إمكان الإجماع)، ونقل كلام المعترضين علىٰ إمكانه: القائلين بتعذره واستحالته: «وجعل الأصفهاني موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة»[2].

وكلامه: «وقال: الحق تعذر الاطلاع علىٰ الإجماع إلا إجماع الصحابة؛ حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء؛ فلا مطمع للعلم به.

قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة، وقوة حفظه وشدة اطلاعه علىٰ الأمور النقلية. قال: والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوبًا في الكتب، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع إلا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلىٰ ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم فلا»[3].

وعلق ابن تيمية علىٰ مقولة الإمام أحمد المعروفة: «مَن قال أجمع الناس؛ فقد كذب، ما أدراه، لعل الناس اختلفوا؟»، والجمع بينها وبين احتجاجه بالإجماع، فقال: «الذي أنكره أحمد: دعوىٰ إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين»[4].

---

(١) السابق.

(٢) البحر المحيط في الأصول، (٦/ ٣٨٣).

(٣) إرشاد الفحول، (١/ ١٩٦-١٩٧).

(٤) المسودة، (٣١٦).

وقال: «والإجماع الذي ينضبط: هو ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كَثُرُ الاختلافُ، وانتشرت الأمةُ»[1].

وحتىٰ إجماعات المدن الخاصة -كإجماع المدنيين أو الكوفيين- يستدل علىٰ حجيتها -عند مَن يقول بها- بوجود الصحابة بها، قال القاضي: «وإنما صاروا إلىٰ ذلك لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة، وكانت هذه البلاد موطن الصحابة، ما خرج منها إلا الشذوذ»[2].

علق الزركشي: «وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر، بل في عصر الصحابة فقط، وقال الشيخ أبو إسحاق: قيل: إن المخالف أراد في زمن الصحابة والتابعين، فإن كان هذا مراده؛ فمسلَّم، لو اجتمع العلماء في هذه البقاع، وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها»[3].

كذلك ينبغي ملاحظة أن هذا الإجماع حجي بنوعيه: الثبوتي، والعكسي. والعكسي بمعنىٰ أنه لا يجوز إحداث قول ثالث أو آخر عن مجموع أقوال الصحابة في مسألة معينة، في الأصول أو الفروع، بشرط تحقق عدم قول آخر أو عدم إمكانه.

وهذا القول عمومًا -المنع من إحداث قول ثالث إن اتُّفِق علىٰ قولين-: هو قولُ جماهير الأصوليين[4]، وهو مرويٌّ عن أحمد في رواية عبد الله وأبي الحارث: «يلزم مَن قال يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا= أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا».

وقال أيضًا في رواية الأثرم: «إذا اختلف أصحابُ رسول الله ﷺ؛ يختار من أقاويلهم، ولا يخرج عن قولهم إلىٰ من بعدهم»[5].

قال ابن تيمية: «الأمة إذا اختلفت في مسألة علىٰ قولين= لم يكن لمن بعدهم

---

(١) العقيدة الواسطية، (١٢٨)، ط. أضواء السلف.

(٢) البحر المحيط، (٦/ ٤٤٩-٤٥٠).

(٣) البحر المحيط، (٦/ ٤٥٠).

(٤) راجع: العدة (٤/ ١١١٣)، وشرح اللمع (٢/ ٧٣٨)، وإحكام الفصول (٤٩٦)، والمعتمد (٢/ ٥٠٥)، وإحكام الآمدي (١/ ٢٦٨)، وأصول السرخسي (١/ ٣١٠)، وشرح تنقيح الفصول (٢٢٦)، والمستصفىٰ (١/ ١٩٨)، وإحكام ابن حزم (١/ ٥٠٧)، وغير ذلك.

(٥) العدة في أصول الفقه، (٤/ ١١١٣).

إحداث قول يناقض القولين ويتضمن إجماع السلف علىٰ الخطأ والعدول عن الصواب»[1].

ولم يخالف في ذلك إلا فريقٌ قليلٌ من الأصوليين، كبعض الحنفية[2]، وبعض الظاهرية[3]، وهو قول الإمامية.

علىٰ أن الحنفية يؤول مذهبُهم في حقيقتِهِ إلىٰ إحداثِ قولٍ ثالثٍ لا يخالف القولين، بمعنىٰ التلفيق بينهما، كما يقول أمير بادشاه الحنفي: «قال (الآمدي) إنما يجوز الإحداث إذا لم يرفع مجمعًا عليه؛ لأنه (لم يخالف مجمعًا) عليه، (وهو) أي خلاف المجمع عليه (المانع) من الإحداث؛ لأنه خرقٌ للإجماع، ولم يوجد (بل) الثالث حينئذ (وافق كلا) من القولين في شيء»[4].

(٢)

يتحصل مما تقدم هاهنا أن المعيارَ بصفة إجمالية عند التحققات السلفية هو إجماعُ الصحابة فقط لا من عداهم، علىٰ اعتبار أن العقائد الكلية لا يتصور أن تفوت السلف، وبالتالي فالمقصود ما أجمعوا عليه؛ لأنه لا تكون مسألة عقدية بعد زمانهم، أما أقوال رموز التحققات التاريخية للسلفية بعد الصحابة؛ فإنها تبقىٰ ضربًا من التفقه والاجتهاد في فهم وتعيين طريقة الصحابة، ولا ترتقي لتشكل معيارية سلفية، وغاية ما يمكن أن تبلغه هي أن تبلغ أقوالهم من الكثرة والاتفاق؛ بحيث تُتخذ قرينةً علىٰ تعيين ما كان عليه الصحابة، بكل ما يعرض لهذه القرينة من مراتب القوة والضعف والقطع والظن، **والحقيقة أن هذا التصور لا تقتصر عليه أية شريحة معتبرة من السلفيين**

---

(١) المجموع، (٣٤/ ١٢٥).

(٢) راجع: تيسير التحرير، (٣/ ٢٥٠)، وفواتح الرحموت، (٢/ ٢٣٥)، ولم يسمياه، وجمهور الحنفية علىٰ إبطاله، ونصَّ عليه في (التيسير).

(٣) راجع: الإحكام لابن حزم، (١/ ٥٠٧)، والمستصفىٰ، (١/ ١٩٩).

(٤) تيسير التحرير، (٣/ ٢٥١).

المعاصرين، وإنما يزيدون في معنىٰ فهم السلف المحتج به مساحة أخرىٰ هي التي نشرحها فيما يلي:

المعنىٰ الثاني: أن المقصود هو الإجماع بتفاصيله الأصولية؛ بحيث يدخل فيه إجماع علماء أهل السنة في عصر من العصور، ولو علىٰ قضية جزئية عقدية معينة بعد زمن الصحابة، كفهم أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ لحديث: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**»، وجعل هذا الفهم إجماعًا لهذه الطبقة من علماء السلف، وإبطال فهم ابن خزيمة بعده، بدليل هذا الإجماع[1].

يقول أبو الحسن الكرجي القصاب: «**فإن اتباع من ذكرناه من الأئمة في الأصول في زماننا بمنزلة اتباع الإجماع الذي يبلغنا عن الصحابة والتابعين**؛ إذ لا يسع مسلمًا خلافه ولا يعذر فيه؛ فإن الحق لا يخرج عنهم؛ لأنهم الأدلاء، وأرباب مذاهب هذه الأمة، والصدور والسادة، والعلماء القادة، أولو الدين والديانة، والصدق والأمانة، والعلم الوافر، والاجتهاد الظاهر؛ ولهذا المعنىٰ اقتدوا بهم في الفروع، فجعلوهم فيها وسائل بينهم وبين الله، حتىٰ صاروا أرباب المذاهب في المشارق والمغارب، فليرضوا كذلك بهم في الأصول فيما بينهم وبين ربهم وبما نصوا عليه ودعوا إليه .. فإنا نعلم قطعًا أنهم أعرف قطعًا بما صح من معتقد رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده؛ لجودة معارفهم وحيازتهم شرائط الإمامة ولقرب عصرهم من الرسول ﷺ وأصحابه»[2].

فهاهنا وعلىٰ هذا التفسير الثاني لفهم السلف= لن يتم الاقتصار علىٰ إجماع الصحابة، وإنما سيتم توظيف أربع قضايا لتعيين العقائد السلفية:

---

(١) ينبغي أن نلاحظ أن المقصود هنا ليس مجرد أن تغليط فهم ابن خزيمة لحديث الصورة بأي جنس من الأدلة؛ هو نتيجة تلك الطريقة، ولكن المقصود حصرا تغليطه بمجرد مخالفته لقول أحمد إن من أعاد الضمير علىٰ آدم؛ فهو جهمي، سواء جعل هذا قول أحمد، أو جعل قول كل أهل الحديث، بطريق الإجماع الضمني أو السكوتي، ونحو ذلك. وهو ما يعني أن فهم أحمد، وتلك الطبقة، للمسائل الجزئية غير المسندة عن الصحابة هو فهم معياري، بمثابة الكلام الذي تقدم ذكره عن معيارية فهم السلف بمعنىٰ الصحابة. وكلا الطريقتين في تغليط ابن خزيمة: الاستدلال بالأدلة المختلفة، والاستدلال بفهم أحمد وأهل الحديث؛ قد سلكهما ابن تيمية في رده المطول علىٰ ابن خزيمة في بيان تلبيس الجهمية.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، (٤/ ١٧٩).

الأولىٰ: حجية الإجماع.

الثانية: حجية إجماع أهل العصر ولو بعد زمن الصحابة.

الثالثة: حجية الإجماع المأخوذ من قول العالم إن اشتهر ولم يُعلم له مخالف.

الرابعة: أن إجماع أهل السنة لا يخرمه خلافُ المبتدعة، بل لا يخرمه شذوذُ بعض أهل السنة.

وهذا يقودنا إلىٰ تصور ثالث يتوسع حتىٰ يكتفي بقول جمهور السلف دون إجماعهم[1].

وهذا التصور الثاني هو الأكثر شيوعًا عند السلفية المعاصرة ويصل إلىٰ أكثر تطبيقاته تطرفًا عند السلفية الجامية المدخلية؛ فربما تم تضخيمُ ممارسة سلفية اجتهادية غير مجمع عليها= حتىٰ تتحول عندهم إلىٰ «منهج السلف» و«معتقد السلف» الذي يجب اتباعه ويوصم مخالفُه بالابتداع والحيدة عن طريقة السلف.

يبقىٰ أن نشير إلىٰ أمر مهم ذهب إليه الألباني فقال: «حينما نقول: نحن سلفيون ولا نقول بقول إلا أن نُسبق إليه= هذا نقوله في فهم النص الذي يمكن أن يكون له أكثر من وجه واحد، أما إذا كان الأمر واضحًا= هذه ما بدها من سبقنا إلىٰ هذا القول»[2].

وهذه الإشارة من الألباني هي سبب النزاع بينه وبين السلفيين الآخرين في كثير من المسائل، وطريقة الألباني هذه من ناحية التأصيل فيها شبه مما أشار له ابن تيمية وسنذكره بعد قليل، وإن كان بناء ابن تيمية أتم.

والذي نريد تقريره هنا كتحليل نقدي لتصورات السلفية المعاصرة عن فهم السلف: أن فهم السلف حجة لازمة من حيث الجملة لا ننازع في هذا؛ فلا يجوز مخالفة قولهم إذا اتفقوا علىٰ قول، ولا يجوز الخروج عن أقوالهم إذا اختلفوا علىٰ أقوال يُقطع بأنها مبطلة لغيرها، وإنما تنضبط هذه الحجة إذا استطعنا القطع بأنه لا يوجد قول آخر عنهم لم يُنقل إلينا في المسألة ولا يكاد ينضبط الحكم بهذا القطع إلا في قرن الصحابة دون

---

(١) انظر: «فهم السلف الصالح»، لعبد الله الدميجي، (ص ٣٤).

(٢) «سلسلة الهدىٰ والنور»، شريط: (١٨١). بواسطة: «جامع تراث العلامة الألباني في المنهج، شادي آل نعمان، (١/ ٢٦٣).

غيرهم .أما من كان علمه بحصول الاتفاق أو انحصار الخلاف =قائم علىٰ غير القطع فله أن يتوقف عند ما نُقل إليه وله أن يُقدم علىٰ هذا النقل غير القطعي دلالة الأدلة التي بين يديه، وكلا المسلكين أعني: مسلك الحذر من قول مالم يعلم أنه قيل،

ومسلك تقديم دلالة الأدلة بحسب اجتهاد الناظر علىٰ مثل هذا، كلا المسلكين مسلك معتبر، لا يُنكر فيه كل سالك علىٰ الآخر؛ فلا يتهم الثاني الأول بالإعراض عن الأدلة لكلام الناس، ولا يتهم الأول الثاني بمخالفة اتفاق السلف.

وبالتالي فالنزول في تحرير فهم السلف إلىٰ طبقات من بعد الصحابة، والإلزام بفهومهم للنصوص وحال هذه الأفهام أنها غير مستلزمة لاتفاق الصحابة علىٰ مضمونها= طريقة خاطئة، والاهتداء بأقوال علماء الطبقات التي تلت الصحابة، واستفادة ظن أن طريقتهم دالة علىٰ طريقة الصحابة طريقة علمية صحيحة، لكنها لا تفي لأكثر من جعلها دليلًا علىٰ القول لا أنها تفيد حكاية اتفاق يقطع النزاع. وعدم العلم بالمخالف حجة تصلح للتمسك بها وعذر لعدم العمل بالدليل يصلح للاعتصام به عند السلف جميعًا كما حكاه شيخ الإسلام، ومن نظر في عمل السلف في القرون المفضلة وعصر الأئمة لاح له هذا واتضح، ووجدهم ينكرون علىٰ بعضهم بمجرد قول مالم يقل، ووجد في كلامهم عدم العمل بالدليل لعدم الوقوف علىٰ القائل به، لكنه أيضًا سيجد وخاصة في طبقات القرون المفضلة والأئمة الأربعة أقوالًا واختيارات لا يُعلم قائل بها قبلهم حتىٰ صنف ابن حزم كتابًا يجمع فيه هذه الأقوال، ذهبوا إليها وسوغوا لأنفسهم ذلك؛ لأنهم لم يجدوا في عدم نقل قائل بتلك الأقوال حجة كافية علىٰ نقل العدم.

يقول ابن تيمية: «كل مسألة يقطع فيها بالإجماع وبانتفاء المنازع من المؤمنين؛ فإنها مما بين الله فيه الهدىٰ، ومخالف مثل هذا الإجماع يكفر كما يكفر مخالف النص البين. وأما إذا كان يظن الإجماع ولا يقطع به فهنا قد لا يقطع أيضا بأنها مما تبين فيه الهدىٰ من جهة الرسول، ومخالف مثل هذا الإجماع قد لا يكفر؛ بل قد يكون ظن الإجماع خطأ. والصواب في خلاف هذا القول»[(١)].

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٧/ ٣٩).

ويقول: «والإجماع نوعان: قطعي. فهذا لا سبيل إلىٰ أن يعلم إجماع قطعي علىٰ خلاف النص. وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافا أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحدا أنكره فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به، فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي. وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية والظني لا يدفع به النص المعلوم لكن يحتج به ويقدم علىٰ ما هو دونه بالظن ويقدم عليه الظن الذي هو أقوىٰ منه فمتىٰ كان ظنه لدلالة النص أقوىٰ من ظنه بثبوت الإجماع قدم دلالة النص ومتىٰ كان ظنه للإجماع أقوىٰ قدم هذ»[1].

وهذا التقرير كما تظهر قيمته في الفقه والأحكام= تظهر قيمته في العقائد؛ فإنه يوجب مراجعة بعض قضايا الاعتقاد التي تم تعظيمها وتبديع المخالف فيها في التحققات السلفية المتتالية منذ أحمد ﷺ، والحال أنها مجرد نظر اجتهادي، لا يمكن القطع بأن الصحابة كانوا سينظرون نظرًا مثله، وغاية ما يمكن هو تصحيح هذا القول دينًا مع تجويز خطئه، لا أن يساق مساق أصول الاعتقاد الثابتة، وإن أولىٰ الأبواب بالمراجعة في النظر العلمي للتراث السلفي هو مراجعة الحيز الضيق الذي تجعله السلفية لفروع الاعتقاد التي تجعل المخالفة فيها من جنس الاختلاف المباح السائغ، في مقابل الحيز الواسع الذي تجعله للأصول الاعتقادية التي تجعل المخالفة فيها من جنس الاختلاف المحرم غير السائغ.

وبعض هذه المسائل قد استقر القول السلفي علىٰ سواغها الآن، لكنه لم يستطع أن يعود بالتخطئة والنقد علىٰ طريقة التحققات السلفية السابقة عليه في التعامل معها والحكم بعدم سواغها.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٩/ ٢٦٨).

رابعًا

الفرقة الناجية

«موجبُ هذا الكلام أن مَن اعتقد ذلك= نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده= فقد يكون ناجيًا وقد لا يكون ناجيًا».

ابن تيمية

(١)

روىٰ أصحابُ السنن من طرق عن أبي هريرة ومعاوية وأنس بن مالك وغيرهم أن النبي ﷺ قال: **«افترقت اليهود علىٰ إحدىٰ وسبعين فرقة، وافترقت النصارىٰ علىٰ اثنين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي علىٰ ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: هي ما أنا عليه وأصحابي»**[(١)].

تذهب السلفيةُ المعاصرةُ، تبعًا لشيخ الإسلام ابن تيمية بدرجة أساسية، إلىٰ أن هذا الحديث هو في قسمة فرق المسلمين، وأن الخلافات الواقعة بين المسلمين في **العقائد** هي مورد القسمة والافتراق، وأنه ثَمَّ فرقة واحدة هي الناجية يوم القيامة غير متوعدة بعقاب من هذا الوجه[(٢)]، وهي الفرقة التي التزمت بما عليه النبي ﷺ وأصحابه في

---

(١) رواه ابن ماجه (٣٩٩٢): كِتَابُ الْفِتَنِ، بَابُ افْتِرَاقِ الْأُمَمِ، وابن حبان (٦٢٤٧): كِتَابُ التَّارِيخِ، ذِكْرُ افْتِرَاقِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَىٰ فِرَقًا مُخْتَلِفَةً، وانظر: «السلسلة الصحيحة» (٣/ ٤٨٠)، وقد ألحقنا بهذا البحث دراسةً موسعةً لطرق وأسانيد هذا الحديث قام بها الباحث أحمد الجابري.

(٢) وإن كان آحاد السلفيين عندهم قد يُتوعدون بالعقاب من وجه آخر؛ لمعاصٍ أخرىٰ، وهو كقولنا: الصائم ينجو من النار؛ أي أنه لا يدخل النار بسبب الصيام، وإن كان قد يدخلها لتفريطه في أشياء أخرىٰ.

أصول **الاعتقاد**، وترىٰ السلفيةُ أنها هي هذه الفرقة وأن باقي الفرق التي تخالفها في الاعتقاد هي من الفرق النارية، ومعنىٰ الفرق النارية أنها فرق متوعدة بالنار لمخالفتها ما عليه النبي والصحابة في الاعتقاد، وإن كان الواحد المعين منهم قد يُعافَىٰ من العذاب لحسنات غالبة أو ماحية أو مغفرة من الله أو شفاعة أو نحو ذلك من موانع إنفاذ الوعيد، التي فصل فيها ابن تيمية نفسه في أكثر من موضع من كتبه.

يقول ابنُ تيمية: «اعتقاد الفرقة الناجية، هي الفرقة التي وصفها النبي بالنجاة، فهذا الاعتقاد: هو المأثور عن النبي وأصحابه ﷺ وهم ومن اتبعهم الفرقة الناجية فإنه قد ثبت عن غير واحد من الصحابة أنه قال: الإيمان يزيد وينقص، وكل ما ذكرته في ذلك؛ فإنه مأثور عن الصحابة بالأسانيد الثابتة، لفظه ومعناه، وإذا خالفهم من بعدهم؛ لم يضر في ذلك، ثم قلت لهم: وليس كلُّ مَن خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكًا؛ فإن المنازعَ قد يكون مجتهدًا مخطئا يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجةُ، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته، وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له لا يجب أن يدخل فيها المتأول والقانت وذو الحسنات الماحية والمغفور له وغير ذلك: فهذا أولىٰ، بل موجب هذا الكلام أن مَن اعتقد ذلك= **نجا في هذا الاعتقاد**، ومن اعتقد ضده= فقد يكون ناجيا وقد لا يكون ناجيًا، كما يقال من صمت نجا[1]»[2].

يقول أحمد فريد: «فلا يكفي اسم الإسلام حتىٰ تكون من الناجين يوم القيامة؛ لأن الأمة تفرقت إلىٰ ثلاث وسبعين فرقة، فلا بد أن تكون مسلمًا علىٰ معتقد أهل السنة والجماعة وعلىٰ فهم أهل السنة والجماعة للكتاب والسنة»[3]. وقد سبق كلام الألباني عن ميزة اسم السلفية عن أهل السنة، أو مطلق الإسلام.

وبالتالي يتفق السلفيون علىٰ أن هناك منظومة مفاهيم عقدية واحدة مَن التزمها؛ فهو

---

(١) ومعنىٰ هذه العبارة أنه لا أحد يقول إن من صمت؛ نجا مطلقا، ولو لم يصل، أو وإن فعل المنكرات مثلا، وبالمقابل فليس من تكلم؛ هلك، ولو فعل غير ذلك مما يوجب النجاة. فالمقصود أن من صمت نجا بذلك الصمت في هذا الموضع، فلا يستلزم هذا نجاته في سائر المواضع مطلقا، ولا يستلزم هلاك غيره في غيرها من المواضع. وهكذا القول في نجاة معتقد العقيدة الوسطية في تصور ابن تيمية.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية، (٣/ ١٧٩).

(٣) انظر: «السلفية قواعد وأصول»، أحمد فريد، (ص ١٤).

من الفرقة الناجية، ويرون أنهم هم مَن يلتزمونها وأن غيرهم لم يلتزمها وهو من الفرق النارية. وإن كانوا قد يختلفون في بعض أجزاء هذه المنظومة بعد ذلك اختلافًا يرجع لتنازعهم هم أنفسهم في تعيين مذهب السلف.

ويعين الألباني ضابط الفرقة الضالة فيقول: «لا تكون الفرقة ضالة بمجرد الانحراف في جزئية، إنما تكون الفرقة ضالة حينما تتكتل جماعة علىٰ أساس منهج تضعه لها وتتبناه وتتحزب وتتعصب له، حينذاك تصبح فرقة، أما أن يخطئ فرد من أفراد المسلمين خطأ وأن يقع في بدعة سواء كانت عقيدة أو حكمًا فقهيًا= فهذا لا يعتبر فرقة»[1].

(٢)

لا شك في أن حريةَ البحث العلمي في نقدِ حديثِ الافتراق أو غيره مكفولةٌ، وقد اخترنا في الورقة البحثية الملحقة بهذا الكتاب تضعيفَ كلِّ الزيادات علىٰ أصل الإخبار عن الافتراق، وهو القدر **الممكن** ثبوته في نظرنا.

وهاهنا خطآن شائعان في بعض المنهجيات العلمية عند النظر في هذا الحديث وأحاديث أخرىٰ في أبواب متفرقة:

الأول: الارتكاز علىٰ ضعف الإسناد لردِّ دلالات في الأخبار، والحال أن هذه الدلالات في متون هذه الأخبار قد لا تكون مشكلة، بل قد تكون ثابتة بأدلة أخرىٰ؛ وبالتالي فضعف الإسناد هنا من عدمه لا يؤثِّر في صحة المعنىٰ؛ وبالتالي فإن الصواب في رأينا هو استبعاد تأثير توهم فساد الدلالة عند النظر العلمي في الإسناد.

الثاني: الارتكاز علىٰ ارتفاع الإشكال عن الدلالة وصحة معناها، سواء ارتفع الإشكال بتكلف في التأويل أو لا= للانتقال من ارتفاع الإشكال إلىٰ نتيجة إثبات

---

(١) «سلسلة الهدىٰ والنور»، شريط: (٧٣٤). بواسطة: «جامع تراث العلامة الألباني في المنهج، شادي آل نعمان، (١/ ١٦٢).

السند وأنه لا ضرورة لتضعيفه.

وكلا الطريقتين تتنافيان مع المنهج العلمي المنضبط؛ فالأولىٰ تتوهم من المتن معنًىٰ فاسدًا، فتعجل لرد الإسناد، رغم احتمال كون الفساد في فهمهم للمتن أو فهم بعض من يوظف المتن وليس في المتن نفسه، وفي هذا ضرب من الهوىٰ الذي يدخل علىٰ التصحيح والتضعيف، وربما قاد لرد الأخبار الثابتة.

والثانية تقع في واحد من خطأين، إما أن تتساهل في نسبة الوحي للنبي ﷺ بناءً علىٰ صحة المعنىٰ، والحال أن الجهةَ منفكةٌ بين صحة المعنىٰ وبين النسبة لقائل معين، سيما إذا كان القائل ممن يجب التحري في نسبة الكلام له، كالنبي ﷺ.

وإما أنها تتكلف تأويل المتن؛ لتصحح معناه، وتعبد الطريق لتصحيح إسناده علىٰ نسق الخطأ الأول، رغم إن نكارة المتن قد تكون ثابتة بالفعل.

في حديث الافتراق نرىٰ نموذجًا للخطأ الأول؛ حيث فهم بعضُ الباحثين من حديث الافتراق أنه يقضي علىٰ الفِرق ضرورةً بالنار، وربما ظنَّ أن دخولَ النار هنا يقتضي الخلودَ فيها، وكلا الظنين لا تقتضيه ألفاظ الخبر ضرورة، وبالتالي فاستشكال الحديث بناءً علىٰ هذا الفهم قاد إلىٰ تلمس علل لتضعيفه، ليس دافعها البحث المنهجي بقدر ما قاد إليها الفهم المتوهم.

ونرىٰ نموذجًا للخطأ الثاني حين يسلك باحثون آخرون مسلكَ الشك في ثبوت هذا الخبر كله أو بعضه؛ لكثرة الاختلاف فيه، ولخلو مدونات السنة من ألفاظ كثيرة فيه، مع قلة شهرته في الطبقات الأولىٰ، مع عظم المعنىٰ الذي يتضمنه الخبر؛ مما يستدعي أسانيدَ أحسنَ من هذا يُقام عليها المتن= فيقوم البعض بالردِّ عليهم بدفع الإشكالات عن المتن، والحقيقة إن مجرد دفع الإشكالات غاية ما يفيده هو خلوه من النكارة، أو حتىٰ ثبوته في الشريعة من أوجه أخرىٰ، لكن هذه القضية ينبغي ألا تكون مانعًا يُقضىٰ به علىٰ من يرتاب في الخبر مع الاختلاف الكثير فيه، وتطلب عموم البلوىٰ به لأسانيد أحسن.

بصفة عامة ومع كوننا نطمئن لعدم ثبوت ما زاد علىٰ الإخبار عن واقع الافتراق= إلا إننا لا نرىٰ في الخبر حتىٰ مع زياداته ما يوجب الإشكال، وإنما أتىٰ الفساد كله من

سوء توظيف هذا الخبر، وبيان ذلك أن الحديث بكل زياداته لا يشتمل علىٰ أكثر من المعاني التالية:

أولًا: أن أمة النبي ﷺ ستفترق كما افترقت اليهود والنصارىٰ. وهذا المعنىٰ يشهد له واقع الديانات الثلاث وتاريخها، سواء قلنا إن الأمة هنا المراد بها أمة الدعوة أو أمة الإجابة.

ثانيًا: أن هذه الفرق كلها متوعد بالنار إلا فرقة واحدة، هي ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه. وهذا المعنىٰ لا إشكالَ فيه؛ فالثابت بالأدلة القطعية أن مَن خالف ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه في العلم والعمل أنه يكون متوعدًا بالنار، وليس في هذا الحديث إلا إجمالٌ لما فصلته الشريعة في أحكامها المختلفة أمرًا ونهيًا وإخبارًا.

من أين أتىٰ الخلل إذن؟

أتىٰ الخلل من فهوم الحديث، سواء الفهم الذي يظن أن الوعيد بالنار هنا صادق علىٰ كل مخالف بلا اعتبار للشروط والموانع، أو الذي يظن أن النار هنا هي نار مخلد مَن فيها ضرورةً، أو الفهم الأخطر، وهو الألصق بموضوع بحثنا: وهو فَهْمُ مَنْ عيَّن مجموعةً من الأبواب أو المسائل كأصول الدين أو أصول مسائل الاعتقاد، وجعلها حصرًا وقصرًا مناط الافتراق، وبالتالي جعل مَن التزم فيها قولًا معينًا كان من الفرقة الناجية دون من خالف فيها، وهذا الفهم غلط ظاهر؛ فإن الحديث أتىٰ في كل ما كان عليه النبي ﷺ من العلم والعمل، وهذا يشمل أصول الاعتقاد وفروعه وأصول الشرائع والأعمال وفروعها وسائر أبواب الأخلاق والمعاملات؛ فإنها كلها يجب فيها التزام ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ولا يكون رجل أو تكون طائفة من الفرقة الناجية غير متوعد بالنار حتىٰ يخلو من كل مخالفة تكون سببًا للوعيد بالنار في العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات، وبالتالي فغاية ما يمكن ادعاؤه في العقائد مثلًا أن تُثبت بالبينة أن مجموعة معينة من الأقوال فيها هي ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، وأنها هي المعتقد الذي لا بد منه للنجاة من الوعيد بالنار لا أنه وحده يكفي للنجاة من النار، ولا أن من حققه وحده يكون من الفرقة الناجية؛ إذ لا زالت هناك في الدين أبواب لا بد فيها من تحقيق ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه حتىٰ يكون العبدُ ناجيًا أصالة، ومن الفرقة الناجية من النار. أما الفرق المتوعدة بالنار فهي أقسام الناس الذين حدث منهم

خلل في أي باب من أبواب القول والعمل يتوعد الوحي مخالفه بالنار.

وبناءً علىٰ ما تقدم: فإن مصطلح الفرقة الناجية مرادف تمامًا لمصطلح الإيمان الكامل بالواجبات؛ أي إن المراد به تحقيق الموافقة التامة لما كان عليه النبي ﷺ في العلم والعمل وتجنب سائر المخالفات التي تجعل هذه الموافقة ناقصة وتوجب الوعيد بالنار، وهذا المفهوم بهذه الصورة مفهومٌ ذهنيٌّ لا يكاد يتحقق في الخارج إلا في السابقين المقربين ممن يقبضهم الله، وقد تقبل حسناتهم وغفر لهم خطاياهم في الدنيا، وقد أدركوا الحقَّ الواجبَ كله لم يفتهم منه شيء وهي منازل النبيين لا غير، أما كل مؤمن يلقىٰ ربَّه وقد اكتسب خطيئةً، فليس من الفرقة الناجية، بل يبقىٰ متوعدًا بالنار حتىٰ يُعذر بتأويل، أو تغلب حسناته سيئاته أو يغفر الله له أو يشفع له الشافعون إلىٰ آخر موانع إنفاذ الوعيد.

ومن هنا يظهر: أن استحضار هذا الحديث في أبواب العقائد ينبغي ألا يزيد عن استحضاره في أبواب العبادات والمعاملات والأخلاق، وأن استحضاره علىٰ معنىٰ أن طائفة من الناس[1] حققت القول أو العمل في باب معين -دون غيره- تكون هي

---

(١) سواء أكانت هذه الفرقة هي أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث، أو المعتزلة، أو الأشاعرة، أو الشيعة، أو غيرهم. فكل فرقة وافقت النبي في باب من أبواب ما جاء به فهي ناجية في هذا الباب، وكل فرقة خالفت النبي في باب من الأبواب فهي من الهالكة -هي في النار، يعني متوعدة- في هذا الباب. وفق هذا التصور فقد يكون أحمد بن حنبل من الفرقة الناجية في باب، والقاضي عبد الجبار من الفرقة الناجية في باب أو مسألة، وكلاهما من الفرقة المتوعدة بالنار في أبواب أخرىٰ حصل فيها الذنب المحض، أو الخطأ الموقوفة مغفرته علىٰ العذر، وإنما تكون إمامة أحمد باعتبار كثرة صوابه وهدايته المشهود بها لا باعتبار نجاة بالتصور الافتراقي.

وهكذا كل مؤمن ناج في باب أو أبواب، ومتوعد في باب أو أبواب، والمؤمن الكامل بالواجبات هو الناجي الكامل، والكافر الكامل هو الهالك الكامل، وما بينها اعتباري. فليس ثمة فرقة واحدة من المسلمين حازت كل ما عليه النبي وأصحابه من الإيمان، فضلا عن الإيمان والقول والعمل جميعا. أما تعيين العدد؛ فليس فيه دلالة علىٰ حصر الخلاف في الأصول الاعتقادية كما توهم بعض العلماء قديما وحديثا في عد الفرق الاعتقادية علىٰ أنها مصاديق هذا الحديث. ويكفي اضطرابهم في تحديد وعدّ تلك المقالات، يزيدون وينقصون ليوافقوا العدد، وربما حذفوا الفرقة المخالفة في أصل، وزادوا فرقة مخالفة في فرع لا يؤثر، بحسب ما يحضر كل عالم أو باحث وما يفوته.

وانظر مثلا في نص البربهاري، في شرح السنة (ص/١٠١): «اعلموا -رحمكم الله- أن أصول البدع أربعة أبواب، انشعب من هذه الأربعة اثنان وسبعون هوًىٰ، ثم يصير كل واحد من البدع يتشعب =

الفرقة الناجية دون ما عداها= غلط ظاهر، وإنما غايةُ ما مع هذه الفرقة هو غاية مع أي مسلم أصاب الحق في قول أو عمل؛ فإنه قد فاتها الحق في أقوال وأعمال أخرىٰ، كما أن من فاته الحق الذي مع هذه الفرقة قد أدركه في أبواب أخرىٰ، والنجاةُ حقًا هي لمن أصاب الحقَّ كلَّه قولًا وعملًا لم يخرم منه شيئًا.

(٣)

وفي الإطار نفسه استعملت السلفية حديثا آخر، في الدلالة علىٰ نفس المعنىٰ تقريبا، وهو حديث له ألفاظ عديدة، يروىٰ من حديث أبي هريرة، وأبي أمامة، وثوبان، ومعاوية، وجابر، وجابر بن سمرة، وغيرهم، ولفظه الأساسي: «**لا تزال طائفة من أمتي علىٰ الحق ظاهرين، لا يضرهم من خذلهم -أو خالفهم- حتىٰ يأتي أمر الله وهم ظاهرون**».

يمكن أن نقول إن أهل الحديث اتفقوا علىٰ أن هذا الحديث في أهل الحديث، بما يعني أهل السنة والجماعة، أو السلفية.

ففي سنن الترمذي: «قال محمد بن إسماعيل -يعني البخاري-: قال علي بن المديني: هم أصحاب الحديث». وفي لفظ: «هم أهل الحديث، والذين يتعاهدون مذاهب الرسول، ويذبون عن العلم، ولولاهم لم نجد عند المعتزلة والرافضة والجهمية وأهل الإرجاء والرأي شيئًا من السنن»[1]، وفي علوم الحديث للحاكم،

= حتىٰ تصير كلها إلىٰ ألفين وثمان مائة مقالة، وكلها ضلالة، وكلها في النار إلا واحدة، وهو من آمن بما في هذا الكتاب، واعتقده من غير ريبة في قلبه، ولا شكوك، فهو صاحب سنة، وهو الناجي إن شاء الله»، فمن أين أتىٰ بهذه الزيادة في العدّ؟!

ونفس التعداد يحتمل أن يكون مقسوما علىٰ شعب مختلفة من الاعتقادات والأقوال والأعمال، علىٰ غرار شعب الإيمان، وقد يكون وفق موارد أخرىٰ الله أعلم بها، فالنص علىٰ كل حال، وحتىٰ عند من يزعم أن مورد القسمة هو محض الاعتقادات؛ ليس لتحديد العدد فيه غاية معقولة بالنسبة إلينا، فقد كان يحتمل أن يزيد أو ينقص، سواء أكان المورد الاعتقادات، أم أعم منها، علىٰ كل التقادير.

(١) انظر: «شرف أصحاب الحديث»، للخطيب: (١٠).

بإسناد صحيح عن أحمد: «إن لم يكونوا أهل الحديث؛ فلا أدري من هم». وهذا التفسير مروي عن عبد الله بن المبارك، ويزيد بن هارون، وأحمد بن سنان الواسطي، والترمذي، وابن حبان في مقدمة صحيحه، «وقد علق البخاري الحديث و جعله بابا: (و هم أهل العلم)، و لا منافاة بينه و بين ما قبله كما هو ظاهر، لأن أهل العلم هم أهل الحديث، و كلما كان المرء أعلم بالحديث كان أعلم في العلم ممن هو دونه في الحديث كما لا يخفىٰ. وقال في كتابه: «خلق أفعال العباد»، وقد ذكر بسنده حديث أبي سعيد الخدري في قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾، قال البخاري: «هم الطائفة التي قال النبي ﷺ: . .»، فذكر الحديث»[1].

ويجمل الخطيب البغدادي قول أهل الحديث في معنىٰ هذا الحديث: «قد جعل رب العالمين الطائفة المنصورة حراس الدين، وصرف عنهم كيد المعاندين؛ لتمسكهم بالشرع المتين، واقتفائهم آثار الصحابة والتابعين. فشأنهم حفظ الآثار وقطع المفاوز والقفار، وركوب البراري والبحار في اقتباس ما شرع الرسول المصطفىٰ، لا يعرجون عنه إلىٰ رأي ولا هوىٰ. قبلوا شريعته قولا وفعلا، وحرسوا سنته حفظا ونقلا حتىٰ ثبتوا بذلك أصلها، وكانوا أحق بها وأهلها. وكم من ملحد يروم أن يخلط بالشريعة ما ليس منها. والله تعالىٰ يذب بأصحاب الحديث عنها. فهم الحفاظ لأركانها والقوامون بأمرها وشأنها. إذا صدف عن الدفاع عنها فهم دونها يناضلون، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾»[2].

والكلام علىٰ هذا الحديث فيما يتعلق بموضوعنا عن حجية فهم السلف يتلخص: في أن هذا الحديث هو **حجةٌ للسلفية المتأخرة والمعاصرة علىٰ معيارية فهم الطبقات المتأخرة من السلفيين: أهل الحديث**، كالشافعي، ومالك، وأحمد، وسفيان، والبخاري، والدارمي، ونحوهم، باعتبار أن الحديث وصفهم بأنهم علىٰ الحق ظاهرين. هذه هي المقولة النظرية السلفية المستفادة من ذلك الحديث. كما كانت المقولة النظرية نفسها مستفادة من حديث الفرقة الناجية، وحديث القرون الثلاثة. ولكن الملاحظ أنها هنا تحدد في المجال الاختصاصي، وهو **أهل الحديث** بخاصة،

---

(١) انظر: «السلسلة الصحيحة»، للألباني: (١/ ٥٤٢-٥٤٣)، حديث رقم (٢٧٠).

(٢) انظر: «شرف أصحاب الحديث»، للخطيب: (١٠).

باعتبارهم اللسان المعبر عن الحق، الذي يمثله السلف.

يقول ابن تيمية موظفا هذا الحديث في معماره السلفي للدلالة علىٰ أن **أهل السنة والجماعة هم الطائفة المنصورة**: «وطريقتهم هي دين الإسلام الذي بعث الله به محمدًا، لكن لما أخبر النبي أن أمته ستفترق علىٰ ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة، وفي الحديث عنه أنه قال: (هم من كان علىٰ مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي) صار المتمسكون بالإسلام المحض الخالص عن الشوب هم أهل السنة والجماعة، وفيهم الصديقون والشهداء والصالحون، ومنهم أعلام الهدىٰ ومصابيح الدجىٰ، أولوا المناقب المأثورة والفضائل المذكورة، وفيهم الأبدال، وفيهم أئمة الدين الذين أجمع المسلمون علىٰ هدايتهم، **وهم الطائفة المنصورة، قال فيهم النبي (لا تزال طائفة من أمتي علىٰ الحق منصورة، لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم، حتىٰ تقوم الساعة)**»[(1)]، ويقول: «أهل السنة والجماعة وهم **الطائفة المهدية المنصورة** إلىٰ قيام الساعة كما قال رسول الله ﷺ: . . .»[(2)].

وينبغي أن نلاحظ هاهنا مستويين من التوظيف العقدي لهذا النص:

الأول: مستوىٰ ابن تيمية سابق الذكر، الذي يجعل الحديث متناصًا مع أهل السنة والجماعة عموما، وليس في كلامه حصره بأهل الحديث، كما يفسره أهل الحديث، وهذا يسترعي الانتباه، ويدل علىٰ ما سيأتي ذكره من مقدرة ابن تيمية علىٰ الانتقاء والتوظيف السلفي، فابن تيمية لا يكتفي بمجرد نقل كل ما ورد عن السلف وأهل الحديث، بل ينقل ما ينبغي نقله في بناء المعمار المطلوب. ولذلك فقد استعمل ابن تيمية هذا الحديث للدلالة علىٰ مدح طوائف خاصة غير أهل الحديث، كأهل الشام، وكالمجاهدين بعموم، كما سيأتي.

الثاني: مستوىٰ السلفية المعاصرة، التي تستعمل هذا الحديث معتمدة العدة النصوصية الكثيرة من أئمة الحديث في تفسير الحديث بأنه وارد علىٰ أهل الحديث. وهذا نجده عند الألباني، والمدخلي، وأكثر السلفيين المعاصرين الذين يدورون في ذلك الفلك.

---

(1) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٣/ ١٥٩).

(2) انظر: «بغية المرتاد»، لابن تيمية: (ص ٢٠٢).

ونُنظم الكلام علىٰ ذلك الحديث علىٰ ثلاث مسائل، فيما يتعلق بهذه الوجهة فحسب، وإلا فليس من وكدنا الاستفاضة في شرح الحديث، وما يستفاد منه.

الأولى: مدى معيارية تفسير أهل الحديث للحديث؟

مبدئيا لا ننكر أن أهل الحديث كالمتفقين علىٰ تفسير الحديث بما سبق. ولكننا، ومبدئيًا أيضا، نرىٰ أنه ليس لتفسير أهل الحديث، في تلك الطبقة، ولا التي قبلها أيضا، حجيةً بحيث يكون بمجرده محددًا ملزمًا لمعنىٰ الحديث. وإنما الشأن في ذلك إما دليل من الوحي، أو فهم للطبقة الملزمة من السلف، وهم الصحابة. وهذا ما لا يتوفر هاهنا. وليس هذا أيضًا مستلزمًا لخطأ قول أهل الحديث في تفسير الحديث، ولكن البحث في محل أدق، هو مدىٰ إلزامية ذلك التفسير، ومقدار السعة في مخالفته أو موافقته بالحجة الصحيحة، أو السائغة.

وتلك الحجج السائغة الصحيحة، هي روايات الحديث المفسرة له، وسياقات استعماله عند الصحابة، وهذا يقودنا إلىٰ السؤال الثاني.

الثانية: مدى مطابقة تفسير أهل الحديث للحديث؟

نجد أن أغلب روايات الحديث المفسرة، ومنها في الصحيح، ومنها تفسير للصحابة بما يدل علىٰ ذلك من استعمالهم الحديث في سياق الفتوح: **أن المراد الأوَّلي بالطائفة المنصورة في الحديث هم أهل الجهاد، الذي يقاتلون لتكون كلمة الله هي العليا.**

ففي صحيح مسلم عن عبد الرحمن بن شماسة المهري قال: كنت عند مسلمة بن مخلد، وعنده عبد الله بن عمرو بن العاص، فقال عبد الله: لا تقوم الساعة إلا علىٰ شرار الخلق، هم شر من أهل الجاهلية، لا يدعون الله بشيء إلا رده عليهم. فبينما هم علىٰ ذلك أقبل عقبة بن عامر، فقال له مسلمة: يا عقبة! اسمع ما يقول عبد الله، فقال عقبة: هو أعلم، وأما أنا فسمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون علىٰ أمر الله، قاهرين لعدوهم،** لا يضرهم من خالفهم حتىٰ تأتيهم الساعة وهم علىٰ ذلك». فقال عبد الله: أجل، ثم يبعث الله ريحا كريح المسك، مسها مس الحرير، فلا تترك نفسا في قلبه مثقال حبة من الإيمان إلا قبضته، ثم يبقىٰ

شرار الناس عليهم تقوم الساعة.

وفيه عن جابر بن عبد الله، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون علىٰ الحق ظاهرين إلىٰ يوم القيامة**»، قال: فينزل عيسىٰ ابن مريم ﷺ، فيقول أميرهم: تعال صل لنا، فيقول: لا، إن بعضكم علىٰ بعض أمراء تكرمة الله هذه الأمة.

وفيه عن جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «لن يبرح هذا الدين قائما، **يقاتل عليه عصابة من المسلمين**، حتىٰ تقوم الساعة»، وفيه عن جابر بن عبد الله، يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تزال طائفة من أمتي **يقاتلون علىٰ الحق** ظاهرين إلىٰ يوم القيامة».

ومما يدل علىٰ ذلك المعنىٰ الأحاديث التي حددت الطائفة المنصورة، بكونها أهل الشام، كما في حديث معاوية في الصحيحين، وورد كونهم ببيت المقدس، وورد كونهم في الغرب.

ولا منافاة بينهما، يقول ابن تيمية: «الطائفة المنصورة إلىٰ قيام الساعة وهي التي ثبت فيها الحديث في الصحاح من حديث معاوية وغيره: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علىٰ الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتىٰ تقوم الساعة**» وفيهما عن معاذ بن جبل قال: «وهم في الشام» وفي تاريخ البخاري مرفوعا قال: «وهم بدمشق» وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا يزال أهل المغرب ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتىٰ تقوم الساعة**» قال أحمد بن حنبل: أهل المغرب هم أهل الشام. وهم كما قال لوجهين: أحدهما: أن في سائر الحديث بيان أنهم أهل الشام. الثاني: أن لغة النبي ﷺ وأهل مدينته في «أهل المغرب» هم أهل الشام ومن يغرب عنهم»[(١)].

وقد استعمل ابن تيمية هذا الحديث مرارا لا تحصر في الدلالة علىٰ الجهاد والقتال، فقال: «ثبت عن النبي ﷺ «**الخيل معقود في نواصيها الخير إلىٰ يوم القيامة: الأجر والمغنم**» فهذا الحديث الصحيح يدل علىٰ معنىٰ ما رواه أبو داود في سننه من قوله ﷺ «**الغزو ماض منذ بعثني الله إلىٰ أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل**» وما استفاض عنه ﷺ أنه قال: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علىٰ**

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٢٨/٥٠٧-٥٠٨).

الحق لا يضرهم من خالفهم إلىٰ يوم القيامة» إلىٰ غير ذلك من النصوص التي اتفق أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف علىٰ العمل بها في جهاد من يستحق الجهاد مع الأمراء أبرارهم وفجارهم؛ بخلاف الرافضة والخوارج الخارجين عن السنة والجماعة»[1]، وقال: «ونحن -ولله الحمد- لم يزل لأمتنا سيف منصور يقاتلون علىٰ الحق، فيكونون علىٰ الهدىٰ ودين الحق، الذي بعث الله به الرسول. فلهذا لم نزل ولا نزال. وأبعد الناس عن هذه الطائفة المهدية المنصورة هم الرافضة، لأنهم أجهل وأظلم طوائف أهل الأهواء المنتسبين إلىٰ القبلة»[2].

وقال في رسالته للمسلمين لما قدم التتار حلب، يحثهم علىٰ الجهاد: «واعلموا -أصلحكم الله- أن النبي ﷺ قد ثبت عنه من وجوه كثيرة أنه قال: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علىٰ الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم إلىٰ قيام الساعة**» وثبت أنهم بالشام. فهذه الفتنة قد تفرق الناس فيها ثلاث فرق: **الطائفة المنصورة وهم المجاهدون لهؤلاء القوم المفسدين**. والطائفة المخالفة وهم هؤلاء القوم ومن تحيز إليهم من خبالة المنتسبين إلىٰ الإسلام. والطائفة المخذلة وهم القاعدون عن جهادهم؛ وإن كانوا صحيحي الإسلام. فلينظر الرجل أيكون من الطائفة المنصورة أم من الخاذلة أم من المخالفة؟ فما بقي قسم رابع»[3].

وقال: «أما الطائفة بالشام ومصر ونحوهما فهم في هذا الوقت المقاتلون عن دين الإسلام، وهم من أحق الناس دخولا في الطائفة المنصورة التي ذكرها النبي ﷺ بقوله في الأحاديث الصحيحة المستفيضة عنه: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علىٰ الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتىٰ تقوم الساعة» . وفي رواية لمسلم: «لا يزال أهل الغرب» »[4].

وقال عن بقاء الأمة وأنها لا تستأصل: «وجعل ما يستلزم من نشأة الإنسانية من التفرق والقتال هو لبعضها مع بعض، ليس بتسليط غيرهم علىٰ جميعهم، كما سلط

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٢٨/ ٥٠٧).

(٢) انظر: «منهاج السنة»، لابن تيمية: (٦/ ٣٦٦).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٢٨/ ٤١٦-٤١٧).

(٤) انظر: «الفتاوىٰ الكبرىٰ»، لابن تيمية: (٣/ ٥٤٨).

علىٰ بني إسرائيل عدوا قهرهم كلهم. فهذه الأمة -ولله الحمد- لا تقهر كلها، بل لا بد فيها من طائفة ظاهرة علىٰ الحق منصورة إلىٰ قيام الساعة إن شاء الله تعالىٰ»[1].

فالذي نقوله إن ألفاظ الحديث، وموارد استعماله، قبل طبقة أهل الحديث، هي في المقاتلين في سبيل الله قتالا مشروعا: المجاهدين، أصالة. نعم من الممكن أن يلحق بهم غيرهم بطريق الإضافة القياسية، أو بطريق تحقيق المناط: بمعنىٰ أنه لو كان فضل المجاهد ثابتا لإعلائه كلمة الله، فإن العالم الذي يرفع كلمة الله يلحق به، لاسيما إن جاهد أعداء الدين من الملل والنحل، أو كافح بدع المبتدعة. ولكن يبقىٰ هذا إلحاقا بالحديث.

فهنا موضعان للغلط ونوعان من المخطئين:

الأول: من يرىٰ أن الحديث خاص بالمقاتلين، لا يمكن أن يتعداهم إلىٰ غيرهم، لأن شرط الطائفة المنصورة القتال. وهذا موجود في الأدبيات الجهادية السلفية، كما يقول أبو قتادة الفلسطيني: «**فهذه الأحاديث تدل علىٰ أنّ الطائفة المنصورة التي مدحها رسول الله ﷺ من شرطها القتال في سبيل الله لإظهار الدين**، وهي طائفة قائمة لم تنقطع أبدًا (لاتزال طائفة . . .) . . . . وأما قول كثير من **السلف الصالح** إن الطائفة المنصورة هم أهل الحديث؛ فهذا معنىٰ حق، ومعنىٰ قولهم هذا أي أنها علىٰ عقيدة أهل الحديث، وعقيدتهم هي الأسلم والأعلم»[2].

وليس في لفظ الحديث ما يدل علىٰ الاشتراط، فإن وصف القتال هو وصف للطائفة المنصورة، وسواء أكان الوصف كاشفًا أو مؤسسًا؛ فإن الوصف غير الشرط.

ولذلك اضطر لرد متكلف علىٰ ما جاء من تفسير أهل الحديث للحديث؛ لأنه لم يطق أن يغلطهم، فقال إن تفسير أهل الحديث يتضمن تصويب عقائدهم لأن عقيدة أهل الحديث هي الأسلم. وهذا تكلف ليس بصحيح، فإن كثيرا من المجاهدين في سبيل الله عبر التاريخ لم يكونوا علىٰ عقيدة أهل الحديث، فما البينة علىٰ إخراجهم

---

(١) انظر: «جامع المسائل» - عزير شمس، لابن تيمية: (٦/ ٢٩٦).

(٢) انظر: «معالم الطائفة المنصورة» - أبو قتادة الفلسطيني، علىٰ منبر التوحيد والجهاد.
http://www.tawhed.ws/pr?i=3959

من الحديث؟ ويلزم علىٰ ذلك الفهم تصويب عقيدة كل من ظهر علىٰ أهل الباطل في سبيل الله، وهذا لا يمكن القول به. فإنه ما دام المسلم مسلما، تثبت له أحكام الإسلام، ومادام مسلما وينصر الدين، فهو علىٰ الحق ظاهر في ذلك الموضع، ولا يستلزم ذلك أن يكون ظاهرا علىٰ الحق في كل موضع من العلم والعمل غيره.

والثاني: من يرىٰ الاقتصار علىٰ ما ورد عن أئمة الحديث من تفسيره بأنهم أهل الحديث. فإن النص لو قيل باختصاصه بأحد؛ لم يكن مختصا بهم علىٰ ما حققناه من تفسيرات الصحابة.

فالصحيح أن الحديث وارد أصالة علىٰ الجهاد، ويجوز أن يلحق به ما في معناه.

وعلىٰ كِلا الحالين فليس في الحديث تصحيح معياري لفهم أو قول أحد في الدين، **بل ليس فيه إلا معنىٰ ظهور طائفة من المسلمين علىٰ الأعداء، وأن المسلمين حملة الحق المحفوظ لا يبيدون أبدا، حتىٰ تقوم الساعة «يأتي أمر الله وهم كذلك»، فالأمة يصاب منها، ولا تستأصل، كما ثبت في الحديث أيضا. ويلحق بهذا أن معالم الدين لا تندرس، فكما يبقىٰ من المجاهدين من يقاتل علىٰ الدين، يبقىٰ من العلماء من يُبقِي علىٰ معالمه. يقول ابن تيمية: «لا يزال في هذه الأمة طائفة متمسكة بالحق الذي بعث به محمد ﷺ إلىٰ قيام الساعة وأنها لا تجتمع علىٰ ضلالة ففي النهي عن ذلك -يعني التشبه بأهل الكتاب- تكثير لهذه الطائفة المنصورة، وتثبيتها، وزيادة إيمانها»[1]، ولكن لا يلزم أن تكون الفئة المنصورة من العلماء الذين يحفظون الدين، فقد يكونون من المجاهدين، والمجاهدون فيهم مَن سياسته عادلة، وفيهم من سياسته فيها جور، وفيهم من في سياسته فجور، ولا يمنع ذلك كله أن يكون ظاهرا علىٰ الحق، يعني علىٰ الإسلام، يقاتل دونه.**

وبناء علىٰ ذلك يمكن أن نقول إن الصحيح التفريق بين **الطائفة الظاهرة** علىٰ الحق، وأنهم المجاهدون أصالة، كما يدل سياق الحديث، وبين **الفرقة الناجية** -علىٰ فرض ثبوتها- التي سبق الحديث عنها. وهؤلاء الظاهرون علىٰ الحق نصرة له بالقتال، قد يكونون علىٰ أبواب أخرىٰ من الخطأ والضلالة؛ فيكون الحديث في تقرير أن للدين

---

(١) انظر: «اقتضاء الصراط المستقيم»، لابن تيمية: (١/ ١٧١).

طائفة تنصره أبدًا، ولا يلزم من هذا عصمة هذه الطائفة من أبواب أخرىٰ من الخطأ والضلالة.

وأهل الحديث وظفوا هذا الحديث في صراعهم مع أهل الرأي والمتكلمين، باعتبار أن الرد عليهم جهاد، وهو **وإن كان من الممكن أن يكون من أفراد الحديث في موضع معين وحال معين**، كما سبق أن قررنا فيما سبق، إلا أنه ليس مورده الأساس ولا الوحيد، بل مورده في الجهاد لإعلاء كلمة الله، **وهذا قد يكون من السني ومن البدعي، فهو في هذه الحالة ظاهر علىٰ الحق ومنصور في الدنيا أو الآخرة.**

وقد قام سجال بين السلفيين المعاصرين حول هذا المعنىٰ من جهة عدم اقتصار الطائفة المنصورة والفرقة الناجية علىٰ أهل الحديث وحدهم، حيث ذهب سلمان العودة إلىٰ ذلك التفريق، في بعض كتبه، مثل: «صفة الغرباء»، و«العزلة والخلطة»، وردّ عليه ربيع المدخلي، في كتاب بعنوان: «أهل الحديث هم الطائفة المنصورة والفرقة الناجية: حوار مع سلمان العودة»، حشد فيه النصوص الدالة علىٰ تفسير الحديث بأهل الحديث فحسب.

وذهب الألباني إلىٰ أن الفرقة الناجية تنقسم إلىٰ قسمين:

الأولىٰ: العامة الذين لا يقومون بالنصرة.

الثانية: الذين ينتصرون لأقوال الفرقة الناجية بالسنان واللسان.

وهذا القول راجع إلىٰ القول بأنهما شيء واحد في الجملة.

الثالثة: هل الحديث حجة صحيحة للسلفية يجعلها هي الطائفة المنصورة علىٰ كل تقدير؟

علىٰ التسليم أن الفرقة التي علىٰ الحق ظاهرة هي الفرقة الناجية أو هي غيرها، فليس من دليل أنها واحدة متعينة في جماعة، **فالكلام في الحديث علىٰ أقصىٰ تقدير كالكلام علىٰ الفرقة الناجية**، أن كل مسألة من الحق الذي جاء به محمد ما زال عليها طائفة ظاهرون لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، وهكذا لا يندرس معلم من معالم الدين بالكلية أبدا، بضمان الحفظ الإلهي للدين. وإلا فمن أهل الحديث، قديما وحديثا من ليس مرضي العقيدة عند السلفيين، فعلىٰ أي أساس يستثنون من ذلك الحديث ساعتها

فإن قيل ليس المراد بأهل الحديث مجرد المشتغلين به، بل العالمون العاملون به.

فنقول: السلفيون المعاصرون لم يشيروا إلىٰ ذلك، لأنهم لا يحضر في ذهنهم عند إطلاق أهل الحديث إلا الطبقة المعينة التي ذكرناها بأهم أفرادها. ولكن المبرر الذي يقدمه الألباني مثلا لذلك الاصطفاء لأهل الحديث لا نجد أنه حتم لازم بمجرد انتسابهم للحديث: «أهل الحديث هم بحكم اختصاصهم في دراسة السنة وما يتعلق من معرفة تراجم الرواة وعلل الحديث وطرقه أعلم الناس قاطبة بسنة نبيهم ﷺ وهديه وأخلاقه وغزواته وما يتصل به ﷺ. والأمة قد انقسمت إلىٰ فرق ومذاهب لم تكن في القرن الأول، ولكل مذهب أصوله وفروعه، وأحاديثه التي يستدل بها ويعتمد عليها. وأن المتمذهب بواحد منها يتعصب له ويتمسك بكل ما فيه، دون أن يلتفت إلىٰ المذاهب الأخرىٰ وينظر لعله يجد فيها من الأحاديث ما لا يجده في مذهبه الذي قلده، فإن من الثابت لدىٰ أهل العلم أن في كل مذهب من السنة والأحاديث ما لا يوجد في المذهب الآخر، فالمتمسك بالمذهب الواحد يضل ولابد عن قسم عظيم من السنة المحفوظة لدىٰ المذاهب الأخرىٰ، وليس علىٰ هذا أهل الحديث فإنهم يأخذون بكل حديث صح إسناده، في أي مذهب كان، ومن أي طائفة كان راويه ما دام أنه مسلم ثقة»[1].

ولكن يبقىٰ هذا الكلام غير مسلم، فكثير من المحدثين علىٰ تلك الصفة من العلم، وهم متمذهبون، بل أكثر المحدثين من المتأخرين كذلك، فضلا عن أن مجرد العلم بالأخبار والعلل والمتون ليس مستلزما لسعة العلم بالرسول، فليس كل المحدثين فقهاء قطعا.

ومن الكلام الجيد في هذا المعنىٰ كلام سلمان العودة: «ومما يمنع قصر الفرقة الناجية علىٰ المنسوبين إلىٰ الحديث فحسب، في الأزمنة المتأخرة، حين ضاق الاصطلاح وتغير: أن الخير والفضل قد قلّ في هذه الأمة بعد القرون الثلاثة الفاضلة، وتفرق، حتىٰ عز وجود الأفراد المستجمعين للصفات الفردية التي كان عليها السلف الأولون، وحتىٰ لا تكاد توجد فئة مستجمعة للصفات الجماعية والفردية التي كانوا

(١) انظر: «السلسلة الصحيحة»، للألباني: (١/ ٥٤٣)، حديث رقم (٢٧٠).

عليها، أو لا توجد البتة، فالخير في الأمة موجود، ولكن لا يخلو من دخن»[1].

فالحاصل أنه لا بينة علىٰ كون حديث الطائفة المنصورة وارد ورودا أوليا في العلم، بل هو في الجهاد. وبتخريج العلم علىٰ الجهاد، فليس في الحديث بينة علىٰ أنه مختص بطائفة دون غيرها، كأهل الحديث. بل الصحيح أن الكلام فيه، أو في المعنىٰ الإلحاقي فيه إن رُمنا الدقة، كالكلام في حديث الفرقة الناجية. فإنه في كل معلم من معالم الدين طائفة منصورة ظاهرة. لا يندرس من الدين المحمدي، من أصوله وقواعده، شيءٌ اندراسًا كليا. فمن هذه الطائفة المنصورة من يكون من أهل الحديث، ومنهم من يكون من أهل الفقه، ومنهم من يكون من أهل السوك، أو من أهل القرآن، ومنهم من يكون سلفي الاعتقاد، ومنهم من يكون غير سلفي الاعتقاد، فهو في كل حال ظاهر علىٰ الحق في شيء لا في كل الأشياء.

فالحق مفرق في أمة محمد لا يجمعه كله واحد بعينه ولا جماعة بعينها، ولا يفوت جميعه الأمة كلها حتىٰ لا يدركه منهم أحد، فالحق كله فيهم كلهم، وليس واحد منهم يجمعه كله، وإذا وعىٰ المسلمون ذلك كانوا كلما عملوا تقاربوا، وإذا غفلوا عن ذلك كانوا كلما عملوا هدم بعضهم بعضًا.

يقول النووي حاكيا عن عياض: «ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين **منهم شجعان مقاتلون ومنهم فقهاء ومنهم محدثون ومنهم زهاد وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر ومنهم أهل أنواع أخرىٰ من الخير**، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض»[2]

ويقول ابن حجر: «ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وافتراقهم في أقطار الأرض، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد وأن يكونوا في بعض منه دون بعض، ويجوز إخلاء الأرض كلها من بعضهم أولًا فأولًا، إلىٰ أن لا يبقىٰ إلا فرقة واحدة ببلد واحد فإذا انقرضوا جاء أمر الله»[3].

وهذا التقرير حسن، وكلام عياض نفيس جدًّا.

---

(١) انظر: «صفة الغرباء»، لسلمان العودة: (ص ١٢١).

(٢) انظر: «شرح النووي علىٰ مسلم»: (١٣/ ٦٧).

(٣) انظر: «فتح الباري»، لابن حجر: (١٣/ ٢٩٥).

خامسًا

تصنيفات السلفية المعاصرة

«سيكون علينا حذف كثير من الفوارق ومحو الحدود والتمييزات بين المدارس الصغرىٰ بحيث لا نُبقي إلا الهيكل اللازم للتصنيف، ومن الممكن إضافة هذه العناصر المحذوفة فيما بعد كلما دعت الحاجة إليها؛ فحين يرسم صانع الخرائط خريطة للمحيطات يوضح عليها الاتجاهات الرئيسية للمياه، لا يحاول صانع الخرائط أن يبيِّن كلَّ تنوع في متوسط الحركة التي تحدث طوال العام، ولو أتيح لنا أن نعبر هذا المحيط ملاحة = لكان الانطباع الذي يتكون لدينا مختلفًا كل الاختلاف عن تلك المنحنيات البديعة المنسابة التي رسمها صانع الخريطة»

هنتر ميد

(١)

التصنيفُ العلميُّ والفكريُّ لأقوال الناس ومذاهبهم= ضرورةٌ معرفيةٌ، والغرض منها فصل ما بين أقوال الناس؛ منعًا للاختلاط، ولا ينبغي أن يقودنا غلو أقوام وبغيهم ووضعهم التصنيف في غير مواضعه إلىٰ تضييع التصنيف، وإهدار أهميته المعرفية في نقد العقائد والأقوال والأفكار والرجال، فلا حرجَ في التصنيف شرعًا ما دام قد بني علىٰ أساسين:

الأول: العلم الصادق غير المتحيز؛ فلا يُقام تصنيف علىٰ غير أساس معرفي،

ولا يُنسب رجلٌ لصنف إلا ببينة علىٰ الاشتراك العلمي والفكري بينه وبين أفكار هذا الصنف اشتراكًا يكفي للتصنيف.

الثاني: العدل؛ فلا يشتمل هذا التصنيف ولا يُبنىٰ علىٰ هذا التصنيف بغيٌ ولا جورٌ.

وتصنيف التيارات الإسلامية علىٰ كثرة مَن تكلم فيه إلا إنه ما زال يعاني من حالة اضطراب معرفي واختلاط في الأسس ظاهر جدًّا.

وقد كانت التصنيفاتُ المعروفةُ في تاريخ المسلمين تدور وتتعلق عادة بثلاثة مستويات:

المستوى الأول: العقيدة.

وتأتي تحته التصنيفات الاعتقادية المشهور للفرق الإسلامية.

المستوى الثاني: الفقه وأصوله.

وتأتي تحته التصنيفات المشهورة للمذاهب الفقهية ومناهج الاستدلال ومدارس الأصوليين.

المستوى الثالث: السلوك.

وتأتي تحته التصنيفات المشهورة للمدارس الصوفية وما يقابلها من سلوك سني أو إعراض لبعض المتفقهة والمتكلمين عن هذا الباب والإزراء عليه.

والتصنيفات العلمية والفكرية تختلف باختلاف زاوية النظر تحت كل مستوىٰ التي تسمىٰ: مورد القسمة؛ فإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من مرتكب الكبيرة أمكننا التقسيم إلىٰ خوارج ومرجئة ومعتزلة وأهل السنة السلفيين، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من الصحابة وتقييم أفعالهم ومراتبهم في الفضل = أمكننا تقسيم الناس إلىٰ ناصبة وشيعة وسنة، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الموقف من الصفات إثباتًا ونفيًا كانت القسمة إلىٰ: جهمية ومعتزلة وأشاعرة وماتريدية وأهل السنة السلفيين، وإذا جعلنا مورد القسمة هو الإمام المتبع انقسموا إلىٰ حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية، وهكذا، وبقدر ما يحدث من أُقضية ومسائل بقدر ما تختلف مواقف الناس منها وتقوم

الحاجة المعرفية لتصنيفهم بحسب مواقفهم من تلك المسائل.

وبدخول هذه العصور الحديثة وبزوغ التيارات الإسلامية علىٰ النحو الذي سبق ذكره= قامت الحاجة لاستحداث تصنيفات جديدة تتناسب مع موارد القسمة التي حدثت، والتي تتصل باستجابة الإسلاميين لحدوث متغيرين أساسيين في العالم الإسلامي:

الأول: الغزو الغربي عسكريًا وثقافيًا.

الثاني: علمنة نظم الحكم وسقوط الدولة العثمانية.

ونرىٰ أن أقربَ التصورات للدقة في التعامل مع الحاجة المعرفية لتصنيف التيارات الإسلامية في العصر الحديث= هي استحداثُ تصنيفين أساسيين:

أولًا: التيارات الإسلامية من حيث الموقف من مفاهيم الحداثة الغربية وعلاقتها بواقع المسلمين وتراثهم الفقهي والعقدي.

وينقسم الإسلاميون بهذا الاعتبار إلىٰ:

(١) الاتجاهات المحافظة.

(٢) الاتجاهات الإصلاحية التنويرية.

ولأن هذا المورد للقسمة لا يتعارض مع موارد القسمة التراثية= فيمكن أن يكون المُحافِظ سلفيًا أو أشعريًا أو شافعيًا أو حنبليًا أو صوفيًا، وكذلك يمكن أن يكون التنويري، وإن كان بعض السلفيين يصنع حالة مماهاة بين السلفية وبين منهج التعامل مع المفاهيم الغربية، فينفي اسم السلفية عمن تبنىٰ منهج التنويريين في التعامل مع المفاهيم الغربية، ولا يقصر السلفية علىٰ مسائل الإيمان والمعتقد التراثية.

ثانيًا: التيارات الإسلامية من حيث نظرتها لواقع المسلمين ومناهجها الإصلاحية وما تتوسل به لنشر مفاهيمها وعلاقة وسائلها هذه بالمجتمع والسلطة.

وينقسم الإسلاميون بهذا الاعتبار إلىٰ:

(١) اتجاهات الإصلاح الثقافي.

ويشيع هذا الصنف في النخب العلمية والدعوية والجمعيات الخيرية، وسمته الرئيسة أن السلطة والدولة ليستا هدفًا استراتيجيًا لمسارها الإصلاحي حتىٰ ولو كان موقفها سلبيًا من الحكومات القائمة، ولا تتوسل له لا بممارسة سياسية ولا بتنظيمات تراتبية علىٰ صورة الدولة.

وتتنوع أطياف اتجاه الإصلاح الثقافي بحسب المضمون الثقافي لكل طيف، فمنهم السلفية العلمية الدعوية، ومنهم بعض علماء المؤسسات الرسمية، ومنهم كثير من أفراد الاتجاهات التنويرية الذين يكتفون بالنشاط العلمي والفكري دون أي اشتغال حركي أو سياسي، ومنهم: جماعة التبليغ والدعوة الذين يتكلمون في الدعوة بمعنىٰ التدين البسيط العام؛ لذلك لا تؤثر معتقداتهم في طبيعة دعوتهم فهم سلفيون في مصر صوفية ماتريدية في بلاد أخرىٰ وهكذا، ويمكن أن يقال من هذه الناحية: أنهم المعادل الدعوي المقابل لحركية الإخوان المسلمين؛ بمعنىٰ: أنهما التياران اللذان لهما هدف أساسي يتم حشد الأفراد خلفه دون اعتبار لكثير من المكونات العقدية والفقهية ويستطيعان استيعاب التنوعات الأيديولوجية لأعضائهما دون كبير تأثير علىٰ الهدف العام للجماعة.

(٢) اتجاهات الإصلاح الحركي السياسي.

وهي الاتجاهات التي تعتبر السلطة والدولة هدفًا استراتيجيًا لمسارها الإصلاحي، وتختلف أطياف هذا الاتجاه بحسب وسائلها التكتيكية لهذا الهدف، علىٰ عدة أطياف، منها:

١- التيارات التي تتوسل لذلك بالممارسة السياسية في ظل الأنظمة القائمة.

٢- التيارات التي تتوسل لذلك بإقامةِ هياكلَ تنظيميةٍ علىٰ صورة الدولة.

٣- التيارات التي تتوسل لذلك بإشاعةِ منظومةٍ من المفاهيم السياسية العقدية تمهيدًا لتكوين طليعة مؤمنة، وإن لم تجعلها في صورةِ تنظيمٍ أو ممارسة سياسية.

٤- التيارات التي تقوم علىٰ ممارسةِ العنف ضد النظم القائمة.

وظاهر أيضًا أن هذه التيارات الأربعة لا تنفك عن نوع من المضامين العلمية الثقافية، كما أن بعضَها لا يخلو من ممارسات تعليمية وتربوية ودعوية، ولكنها غالبًا ما تكون حشدًا للأيديولوجيا الإصلاحية التي يحملها التيارُ، وليست مجرد دعوة وتعليم يهدف لإيصال مضمون ثقافي لا يتصل بالأهداف المتعلقة بالسلطة والدولة.

كما أن بعض التيارات التنظيمية يمكن أن تسلك المسارات السياسية كالإخوان المسلمين، وكما حدث مع الدعوة السلفية بالإسكندرية.

وبعض الاتجاهات الحركية السياسية قد تتخذ مسارًا جهاديًا كما هو الحال مع حركة حماس.

ونتيجة لعدم ورود هذه التصنيفات علىٰ محل واحد مع التصنيف الأول المتعلق بالمفاهيم الغربية = فيمكن أن نجد محافظًا يتبنىٰ الإصلاح الثقافي أو الحركي السياسي أو التنظيمي أو الجهادي، ويمكن أن يكون هذا المحافظ في الوقت نفسه سلفيًا أو أشعريًا.

كما يمكن أن نجد تنويريًا يسلك سبيل الإصلاح الثقافي أو الحركي السياسي كما في جماعة الإخوان المسلمين.

ويمكن أن نجد مَن يسلك المسار الحركي السياسي وهو سلفي المعتقد كما هو حاصل أيضًا في كثير من أفراد جماعة الإخوان المسلمين.

مع الوضع في الاعتبار: أن بعض التيارات كالسلفية المدخلية تصنع حالة من المماهاة بين سلفية المعتقد وبين الخيار الإصلاحي، فيوجبون علىٰ السلفي معتقدًا خيارًا إصلاحيًا معينًا، وهو غالبًا لا يخرج عن دائرة الإصلاح الثقافي. ويوجد هذا الطرح أيضًا في بعض تقريرات الألباني.

وإن كنا لا ننكر أن هناك أنواعًا من التقاطعات في هذه التصنيفات تبقىٰ ممكنة عقلًا، ولكنها صعبة الحصول في الواقع؛ لأسباب معرفية أو ثقافية أو تاريخية.

هذه هي خلاصة الرؤية التي نطرحها حول تصنيف التيارات الإسلامية في العصر الحديث، وسيأتي مزيد توضيح لها في تفاصيل البحث.

والأمر الذي نحب الإشارة إليه هاهنا: أننا نظن أنه لا سبيل لتجويد فهم التيارات

الإسلامية إلا حين نفكر فيها وَفق نموذج الدولة. هي مجموعة من الدول تعيش علىٰ أرض واحدة وتتنافس كل دولة منها علىٰ السيطرة علىٰ سلطة الدولة الرسمية المعترف بها دوليًا.

لكل دولة منها أيديولوجيتها وشعبها وقادتها وجيشها (وليس كل سلاح الجيوش رصاصًا) حتىٰ التيارات التي تنحاز عن السياسة هي في الحقيقة إنما تنشئ دولة أو بعض دولة بصورة موازية ولا تتصارع علىٰ السيطرة علىٰ السلطة الرسمية.

دول تعيش علىٰ أرض واحدة

كل تفكير غير هذا = يضل طريقه.

كما أن كل تفكير في التيارات التنظيمية خارج إطار كونها دولًا معسكرة= يضل طريقَه.

(٢)

لا شك في أن السلفية في تحققاتها التاريخية لم تر تشظيًا داخليًا كالذي مرت به في المائة عام الأخيرة، وبين محاولة البعض التهوين من هذا التشظي وجعل الخلاف بينها كالخلاف السائغ بين المذاهب، ومحاولة البعض الآخر التعظيم من شأنه لدرجة جعل هذه التشظيات من جنس الفرق، وجعل سلفيته هي الفرقة الناجية دون باقي السلفيات= يتوه ميزان النظر ويرتبك.

وليس همَّنا الآن محاولة إيجاد نموذج للنظر والتوصيف والتفسير والتحليل للتشظيات السلفية، وإنما غرضنا الآن هو محاولة رسم إطار معياري لتصنيف هذه التشظيات تصنيفًا يعين علىٰ التعامل المعرفي معها، معترفين بصعوبة الوصول لمعيار منضبط جامع مانع، مقررين في الوقت نفسه أن هذا الانضباط التام في التصنيف ليس لازمًا معرفيًا، وإنما المهم ألا يُدعىٰ له الانضباط وهو غير كذلك.

بداية: يخرج عن إطار السلفية المعاصرة كل مَن خالف منظومتها العقدية والفقهية في أصلٍ من الأصول، أو فروع متكاثرة تدل علىٰ الخلل التأصيلي، وهذا الضابط

لعملية التصنيف نصَّ عليه الشاطبي بقوله: «هذه الفرق إنما تصير فرقًا بخلافها للفرقة الناجية في معنىٰ كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعا، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات تضم من الجزئيات غير قليل، وشأنها في الغالب أن لا تختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب . . . ويجري مجرىٰ القاعدة الكلية كثرة الجزئيات؛ فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك علىٰ كثير من الشريعة بالمعارضة، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضًا، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يعد وقوع ذلك من المبتدع له كالزلة والفلتة، وإن كانت زلة العالم مما يهدم الدين، ولكن إذا قرب موقع الزلة لم يحصل بسببها تفرق في الغالب ولا هدم للدين، بخلاف الكليات»[١].

وهذا ضابطٌ معرفيٌّ جيدٌ للتصنيف الفكري حتىٰ خارج إطار السلفية والفرق الإسلامية. وإن كنّا نفضّلُ أن يُضاف له النظر التحليلي في منطلقات القول نفسه.

ونؤكد مرة أخرىٰ: هذا تصنيف معرفي وليس عقديًا؛ بمعنىٰ أن الغرض منه هو الفصل المعرفي بين السلفية المعاصرة وبين التيارات الأخرىٰ، والذي لا بد لمؤرخ الأفكار من القيام به، وليس نفيا لشرف النسبة لعقيدة السلف ومنهجهم عن غير السلفيين، أو تحقيق صحة النسبة للسلف من عدمها، فهذا التصنيف مثلًا يفصل بين الإخوان والسلفيين فصلًا فكريًا معرفيًا، أما الفصل العقدي المنهجي المتصل بدلالة حديث الفرقة الناجية، كما هو عند السلفيين وغيرهم كالأشاعرة= فليس مقصودًا لنا في هذا البحث، مع الوعي التام بأن هناك مَن يستخدم نفس الأداة المذكورة هنا لإخراج الإخوان من السلفية بالمعنىٰ العقدي.

يتبقىٰ بعد ذلك معيارُ التصنيف للتيارات السلفية التي لم يصل حدُّ الاختلاف بينها للمعيار السابق، وظاهرٌ جدًّا أن معنىٰ أن الاختلاف بينها لم يصل لحد الاختلاف السابق أنه ليس اختلافًا في أصل، وإنما هو اختلاف في فروع إما ليست كثيرة وإما كثيرة، ولكنها راجعة لتطبيق القواعد ولا تدل علىٰ افتراق تأصيلي؛ ولذلك فحتىٰ

---

(١) انظر: «الاعتصام»، لمحمد بن إسحاق الشاطبي، (٣/ ١٤٩-١٤٠)، نشر: دار ابن الجوزي.

اختلافهم في مسألة ترك العمل بالكلية وإن كانت من مسائل الأصول إلا أن محل النزاع بينهم هو في تحقيق قول الصحابة والسلف فيها، فجميعهم يدعي أن قولَه هو قولُ السلف، مع اتفاقهم في منهج التلقي والاستدلال والنظر فيها، والغرض: أن هذه المسألة لا تكفي لإخراج تيار من حيز السلفية الذي تتناوله دراساتنا هذه.

والطريقة التي نتَّبِعها للتصنيف هي استخراج إطار جامع من مواطن الخلاف بين التيارات؛ بحيث يُعبر هذا الإطار عن السمة المميزة لكل تيار من التيارات السلفية، وبدهي أن هذا الإطار الجامع قد يوجد في تيار آخر بدرجةٍ ما، وهذا لا يعني عدم صحة التصنيف؛ لأن العبرة في التصنيفات إنما هو بالغالب وبالسمة المسيطرة.

وقد استعملنا لهذه التيارات ألقابًا قد استعملت من قبل، لكن هناك فروق دلالية بين ما نقصده بهذه الألقاب وبين ما قصده بها غيرنا.

وهذه الألقاب هي:

(١) السلفية العلمية الدعوية.

(٢) السلفية الحركية السياسية.

(٣) السلفية المدخلية.

(٤) السلفية الجهادية.

ولتوضيح معايير التصنيف داخل السلفية نذكر أن الغرض هاهنا أن نوضِّحَ:

مَن مِن أصحاب التصنيف السلفي اختار تصنيفًا إصلاحيًا ثقافيًا، ومَن الذي اختار تصنيفًا إصلاحيًا حركيًا، وهكذا.

مع الوضع في الاعتبار: أن بعض التيارات كالسلفية المدخلية تصنع حالة من المماهاة بين سلفية المعتقد وبين الخيار الإصلاحي، فيوجبون علىٰ السلفي معتقدًا خيارًا إصلاحيًا معينًا، وهو غالبًا لا يخرج عن دائرة الإصلاح الثقافي.

قد وضحنا من قبل ما الذي يفصل الإصلاح الثقافي عن الحركي؛ بحيث إن المفترض الآن سهولة تصور دلالة الجمع بين السلفية العلمية والإصلاح الثقافي مثلًا، ولكن نزيد ذلك وضوحًا فنقول: السلفية العلمية الدعوية تطرح كثيرًا من مفاهيم السلفية الحركية سواء علىٰ المستوىٰ العقدي أو الفقهي أو الموقف من المفاهيم الغربية

والخلافات بينهما ليست كبيرة، والحقيقة أن طرح كثير من رموز السلفية العلمية -خاصة غير الألبانيين- يشتبه كثيرًا بطرح منظري السلفية الحركية بسبب الاشتراك في بعض المفاهيم العقدية، مثل: الشريعة، والحاكمية، وهي المفاهيم التي توظفها السلفية الحركية في اشتغالها السياسي، لكن الفرق الرئيس: أنه لا يوجد عند السلفية العلمية إطار عملي يجمع بين هذه المفاهيم ويوظِّفها في آليات إجرائية لها اتصال بنظام الحكم، واستعادة تحكيم الشريعة، ويربط طروحه العلمية بمسائل الدولة والسلطة. وهذه الخصلة: السعي لإيجاد الإطار العملي والآليات الإجرائية الذي تنتظم فيه المفاهيم نحو هدف إقامة الشريعة وحكم الدولة بكتاب الله = هي التي تميِّز التيارات الحركية (السلفية- الإخوان-حزب التحرير) والجهادية عن السلفية العلمية والمدخلية وعن التبليغ والدعوة وعن بعض رموز تيارات تجديد الخطاب من إصلاحيين ومؤسسات رسمية ودعاة جدد ونحو ذلك كما سبق توضيحه؛ فالسلفية الحركية والإخوان المسلمون والجهاديون وحتىٰ حزب التحرير لا بد من أن تجد فيهم واحدة من صفتين:

الأولىٰ: التسييس .

الثانية: التنظيم .

والمراد بالتسييس توفر الطابع المسيس للتيار؛ بمعنىٰ: توظيف العدة الأيديولوجية للتيار أو الجماعة أو الحركة من ناحية المنهج والمفاهيم ومن ناحية القوة البشرية والمادية في الصراع السياسي مع السلطة، سواء بالطرح الأيديولوجي الذي يستهدف حشد طليعة شعبية مؤمنة بالمفاهيم، أو بالممارسة السياسية، أو بالمصاولة القتالية، أو بجميع ذلك أو بعضه، وسواء وقع هذا بالفعل أم كان من الأهداف الاستراتيجية للتيار .

والتنظيم: أن يكون هذا التوظيف في صورة هيكل تراتبي يعتمد في العلاقات مع الأفراد مبدأ البيعة أو المعاهدة والسمع والطاعة.

والصفة الأولىٰ هي الصفة الأساسية؛ والصفة الثانية تابعة لها قد توجد -وهذا هو الأكثر- وقد لا توجد، ولا يؤثر ذلك علىٰ التصنيف الحركي السياسي خاصة في الممارسات السياسية الفردية، وقد توجد لكن بطريقة جزئية.

ثم بعد هذا الاتفاق الذي يخرج السلفية العلمية الدعوية ويخرج التبليغ والدعوة و بعض أفراد تيارات تجديد الخطاب= تبدأ الفروقات بين التيارات الحركية والجهادية في التناسل بما يميز كل تيار عن الآخر، وسوف نرجع علىٰ أغلب هذه التيارات في بحثنا عن طرق الإصلاح عند السلفية.



الفصل الثاني

تطور السلفية

كما سبق وأوضحنا فالسلفية اسم يصدق علىٰ مفهوم معرفي/ إبستمولوجي منهجي، ويصدق علىٰ تحققات تاريخية لأفراد وجماعات حاولوا التزامَ هذا المنهج المعرفي ومقتضياته التطبيقية. ومحاولة تعيين أهم هذه التحققات التاريخية وتحقيبها إلىٰ مراحل شكلت تطور السلفية عبر التاريخ= هو موضوعُ هذا الفصل، والغرض منه هو محاولة فهم الجذور التاريخية المختلفة للسلفية المعاصرة، ومع تسليمنا الكامل بأنه لا توجد حدود فاصلة حقيقية، وأن عملية التحقيب هي تصور خارجي يتم إضفاؤه علىٰ الواقع التاريخي، إلا أن أهمية التحقيب كإطار للمعرفة تبقىٰ ضروريةً؛ حيث نرىٰ ضرورته لمحاولة تعيين الفروق والسمات الأساسية، وتعيين النقلات المحورية التي مرت بها السلفية عبر تاريخها، والتي ساهمت في تشكيل معالم معمارها الحالي الذي نراه أمامنا الآن.

أولًا

القرون المفضلة

في الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: «**خيرُ الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**».

يُعدُّ هذا الحديثُ أصلًا مهمًا في تعيين الطبقة التي دلَّت النصوصُ علىٰ خيريتها، وهم وَفق هذا الحديث وكلام شراحه: الأجيال الثلاثة: الصحابة والتابعون وأتباع التابعين؛ مما يعني أن زمن القرون المفضلة يمتد إلىٰ الثلث الأول من القرن الثاني الهجري ويعاصر من دول الإسلام: حقبة الراشدين والدولة الأموية.

قال ابنُ تيمية: «**فإن الاعتبار في القرون الثلاثة بجمهور أهل القرن، وهم وسطه، وجمهور الصحابة انقرضوا بانقراض خلافة الخلفاء الأربعة، حتىٰ إنه لم يكن بقي من أهل بدر إلا نفر قليل. وجمهور التابعين بإحسان انقرضوا في أواخر عصر أصاغر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية؛ وأوائل الدولة العباسية**»[1].

وأولُ هذه القرونِ جيلُ الصحابة، وهو الجيل المعياري أصالة في التصور السلفي، وإنما تكتسب الأجيال التي تليه فضلها وخيريتها من قربها منه وأنها دليل يستعمل لطلب ما كان عليه الصحابة إذا عزَّ النقلُ المباشرُ عن الصحابة وعسر الوصول له في بعض المسائل والأبواب. ولدينا هنا في الكلام عن القرون المفضلة من حيث كونها مرحلة سلفية أولىٰ= مجموعةٌ من المسائل تحتاج للنقاش نوردها كالتالي:

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية، (١٠/ ٣٥٧).

المسألة الأولى: أساس معيارية جيل الصحابة في التصور السلفي.

سبق تقرير أن المراد بمعيارية جيل الصحابة هو معيارية اتفاقهم لا اختلافهم، وأن اختلافهم كاختلاف من بعدهم= يُوجب طلبَ البينة من الوحي علىٰ صحة أحد الأقوال المختلف فيها، فموضعُ الاحتجاجِ بالصحابة هو الاحتجاجُ باتفاقهم، وأن اتفاقَهم حجةٌ علىٰ كلِّ خلاف يحدث بعدهم، وأن اختلافهم -علىٰ الراجح- حجةٌ علىٰ كلِّ اتفاق يحدث بعدهم، وأن كل تفسير للوحي يتفقون عليه يكون ملزمًا لا يمكن أن يكون الحق في تفسير الوحي غيره.

والأساس الذي تقوم عليه هذه المعيارية نقلي وعقلي.

أما النقلي: فنصوص عصمة جماعة المؤمنين عن الوقوع في الخطأ، وأن الضلال إنما هو في اتباع غير سبيل المؤمنين، ومنها:

قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾.

وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾.

وقوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾.

ومن الأحاديث:

ما جاء في الخبر عن النبي ﷺ أنه كان: «كثيرًا ما يرفع رأسه إلىٰ السماء، فقال: **النجوم أمنة للسماء فإذا ذهبت النجوم أتىٰ السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبتُ أتىٰ أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتىٰ أمتي ما يوعدون**».

وعن العرباض بن سارية قال: صلَّىٰ بنا رسولُ الله ذاتَ يوم ثم أقبل علينا، فوعظنا موعظةً بليغةً، ذرفت منها العيونُ، ووجلت منها القلوبُ، فقالَ قائل: يا رسول الله: كأن هذه موعظة مودِّع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: «أوصيكم بتقوىٰ الله والسمع والطاعة وإن عبدًا حبشيًا؛ فإنه مَن يعش منكم بعدي فسيرَىٰ اختلافًا كثيرًا؛ فعليكم بسنتي وسنة

الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كلَّ محدثةٍ بدعةٌ وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ».

وفي الخبر عنه ﷺ: «**لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة**».

وهذه النصوصُ بمجموعها تفيد أن اتفاقَ جماعة المؤمنين يُعدُّ بينةً علىٰ تعيين ما هو الحق، والمراد هنا هو جميع أمة محمد الذين استجابوا لدعوته، وهذا يعني دخول الجيل الأول من المؤمنين الذي كان حاضرًا وقت نزوله، وكان موجودًا وقت خطاب الوحي للناس بهذه النصوص، ولا يمكن أن يكون لهذه النصوص معنًىٰ يتحقق في الخارج إلا وهو يَصدُق أولًا علىٰ الجماعة المؤمنة الأولىٰ، وهذا يقتضي أن يكون اتفاقُ هذه الجماعة الأولىٰ هو المعيارَ الحقيقي الذي يتناسب معه اتفاق الأمة المتتابع عبر القرون إلىٰ أن تقوم الساعة، وهو المعيار الذي يتم به محاكمة أي شذوذ يقع من أمة الإجابة هذه.

أما العقلي: فيقوم علىٰ أساس أن النصَّ اللغوي لا يمكن تعيين دلالته بالطريقة المعجمية التقليدية، وإنما تقوم الأمور الحافة بالنص من سياقات زمانية ومكانية وأحوال للمتكلم يدركها من عايشه أثناء المخاطبة بالنص= بدور كبير ومهم في تعيين الدلالة التي يقصدها المتكلم، ولا يوجد جيل يدرك هذه الأمور الحافة كما يدركها هذا الجيل الأول، إضافة إلىٰ كونهم أهل اللسان الأول الذي حصلت به المخاطبة بالوحي.

وهذا هو معنىٰ قول **أحمد** حينما جعل من طريقة أهل البدع: «**تأويل مَن تأول القرآن بلا سنة تدل علىٰ معنىٰ ما أراد الله منه أو أثر عن أصحاب رسول الله ﷺ، ويعرف ذلك بما جاء عن النبي ﷺ أو عن أصحابه فهم شاهدوا النبي ﷺ وشهدوا تنزيله وما قصه الله له في القرآن وما عني به وما أراد به أخاص هو أم عام**»[1].

وقول ابن تيمية: «**فمن المعلوم أن مَن شافهه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره، وإن لم يكن نبيًا فكيف بالأنبياء؟**

فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد أبقراط

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، (٧/ ٣٩٠).

وجالينوس من النحاة، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء، وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول، ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره»[1].

ومما يبين هذه الحجية المعيارية لفهم الصحابة للنص، ما يقوله ابنُ رجب في مسألة متعلقة بهذا المبحث: «أما الأئمة وفقهاء أهل الحديث فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان **إذا كان معمولًا به عند الصحابة، ومن بعدهم، أو عند طائفة منهم، فأما ما اتفق علىٰ تركه؛ فلا يجوز العمل به؛ لأنهم ما تركوه إلا علىٰ علم أنه لا يعمل به»**[2].

وغير ذلك من الأدلة، والآثار عن السلف، والأئمة، وأوجه المعقول التي تدور حول هذا المعنىٰ، وكثير منها واضح، لو أوردناه هنا؛ لخرج البحث عن موضوعه[3].

المسألة الثانية: ما طريق معرفة اتفاق الصحابة؟

من المعلوم أنه لا يوجد نقلٌ متصلٌ بالسند عن كلِّ واحدٍ من صحابة النبي ﷺ في كل مسألة من مسائل الدين، بل كثير من المسائل لا يمكننا أن نحصي الأقوالَ المنقولة عن الصحابة فيها بحيث تزيد عن عشرة؛ فإذا كان كذلك= فكيف أمكن ادعاء اتفاق الصحابة علىٰ قول؟

لا يعتمد التصور السلفي في تعيين اتفاق الصحابة علىٰ ثبوت النقل عن كل واحد منهم؛ فإن ذلك متعذر لا يوجد حتىٰ في مسائل أصول الدين الكبار كوجوب الصلاة، خاصة وأن المسائل الظاهرة المتفقة عليها= الغالب أن الصحابة لا يعتنون ببسط القول فيها، خاصة مع خلو أذهانهم من البدع والضلالات التي نشأت بعدهم؛ لذلك تكثر أقوالُ الصحابة نسبيًا في البدع التي ظهرت في حياتهم كبدعة الخوارج والقدرية، ومع ذلك فتلك البدع لم تظهر ولا ظهرت أقوالهم فيها إلا بعد موت طائفة كبيرة من أعيان الصحابة.

---

(١) ابن تيمية: «درء تعارض العقل والنقل»، (٤/ ١٨٤-١٨٥).

(٢) بيان فضل علم السلف، (٤).

(٣) راجع: إعلام الموقعين (٤/ ٩٠-١١٩)، ورسالة: بيان فضل علم السلف علىٰ علم الخلف، للحافظ ابن رجب الحنبلي.

وإنما يعتمد التصورُ السلفيُّ في تحرير اتفاق الصحابة علىٰ مركب من: دلالة ظاهر النص علىٰ المعنىٰ الذي ينسبه السلفي للدين والسلف، مع أقوال للصحابة -ولو قلَّت الأقوالُ- تؤيد أن هذا كان فهم الصحابة للنص، وعدم النقل عن مخالف من الصحابة رغم قيام المقتضي للنقل؛ لعظم أهمية هذه المسائل وأن القول المخالف سيكون خلافَ ظاهر النص مما يستدعي من الصحابي بيانَه؛ فإن الصحابة كانوا ينشطون للبيان إن فهم الناس دلالة أوهمها النصُّ وكانت غيرَ مرادِ الله، مع كون هذا القول هو المستقر عند التابعين وأتباعهم الذين يتم تحريرُ اتفاقهم بنفس الطريقة، بحيث يُنتج هذا المركب ثقة قطعية بأن السلف لم يختلف عنهم القول في هذه المسألة.

لكن هل كل ما بين أيدينا اليوم من العقائد السلفية تم تحريره بنفس الطريقة؟

الجواب: لا، وبعض ما تم ترسيخه كعقائد سلفية في التحققات التاريخية المتتالية= لا يمكنك أن تجد عليه بينة بنفس هذا التركيب يقدمها السلفيون، وهذا ما سنوضحه بعد ذلك، إلا إن أصول العقائد السلفية التي تصنع الفارق الأساسي بينهم وبين سائر الفرق العقدية قد استطاع السلفيون أن يقدِّمُوا عليها بينة بهذه الصورة، بقطع النظر عن التسليم لهم من عدمه.

ومن القرائن المهمة التي يستعملها السلفيون؛ لتوكيد تصورهم عن السلف واتفاق أقوالهم وتطابق هذه الأقوال مع منظومة العقائد السلفية= أنه لا يمكن أن ينقل المخالف عن الصحابة اختلافًا في مسائل الاعتقاد وأصول الدين، وأن هذه الوحدة في الأقوال واستمراريتها عبر ثلاثة قرون تدل دلالة ظاهرة علىٰ اتحاد نبعها.

قال ابن تيمية: «وهكذا الفقه إنما وقع فيه الاختلاف لما خفي عليهم بيان صاحب الشرع ولكن هذا إنما يقع النزاع في الدقيق منه، وأما الجليل فلا يتنازعون فيه. والصحابة أنفسهم تنازعوا في بعض ذلك ولم يتنازعوا في العقائد ولا في الطريق إلىٰ الله التي يصير بها الرجل من أولياء الله الأبرار المقربين»[(١)].

وقال ابنُ القيم: «أهل الإيمان قد يتنازعون في بعض الأحكام ولا يخرجون بذلك عن الإيمان، وقد تنازع الصحابةُ في كثيرٍ من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين

(١) ابن تيمية: «مجموع الفتاوىٰ»، (١٩/ ٢٧٤).

وأكمل الأمة إيمانًا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألةٍ واحدةٍ من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم علىٰ إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلىٰ آخرهم، لم يسموها تأويلًا، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلًا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالًا، ولا ضربوا لها أمثالًا، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحدٌ منهم يجب صرفُها عن حقائقها وحملها علىٰ مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرًا واحدًا، وأجروها علىٰ سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع؛ حيث جعلوها عضين وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم لهم فيها أنكروه كاللازم فيما أقروا به وأثبتوه»[1].

المسألة الثالثة: أئمة الخوارج والشيعة الغلاة والمرجئة الغلاة والقدرية الغلاة وأئمة المعتزلة هم من جملة التابعين وأتباعهم من حيث الحقبة الزمنية، فكيف يتسق هذا مع المفهوم السلفي؟

لا ترىٰ السلفية في هذا إشكالًا؛ إذ إن التحقيب الزمني ليس هو المُعيِّن لكون الرجل من التابعين وأتباع التابعين، وإنما المحدد الأساسي هو أن يكون بالفعل من أتباع الصحابة وأتباع أتباع الصحابة، وليس مجرد وجوده في الحيز التاريخي، وإلا فقد كان في نفس الحيز التاريخي لصحابة النبي ﷺ من هو من جملة المنافقين. فالعبرة إنما هي بالوصف المتحقق في الزمن، لا بمجرد الزمن.

يُضاف إلىٰ ذلك أن معيارية التابعين وأتباعهم ليست ذاتية، وإنما هي من حيث دلالتهم علىٰ ما كان عليه الصحابة باعتبارهم أصحاب الصحابة ودائرتهم القريبة التي تلقت أقوال الصحابة وتفسيراتهم لنصوص الوحي، ولسنا نجد في هذه الفرق من يزعم أنه تلقىٰ أقواله عن الصحابة، بل كان بعضُهم يطعن في طوائف من الصحابة وربما كفرهم، وإنما نشأت محاولات إيجاد سلف من الصحابة والتابعين للفرق البدعية من طبقات متأخرة من هذه الفرق، علىٰ نحو ما نجده عند متأخري الخوارج أنه كان في

(١) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، (١/ ٤٩).

الذين خرجوا علىٰ عليٍّ ﵁ سبعون بدريًا، أو ما نجده في مدونات الشيعة المتأخرة من توسع في نسبة أقوام من الصحابة والتابعين للتشيع، أو المعتزلة الذين يذكرون غير واحد من الصحابة في الطبقة الأولىٰ للمعتزلة.

ومن الأبواب المهمة التي يُمكن أن نلمس فيها بوضوح قيمة أقوال التابعين ودلالتها علىٰ ما كان عليه الصحابة= باب التفسير.

لذلك يقول الطبري: «فأحقُّ المفسرين بإصابة الحق . . . أوضحُهم حُجة فيما تأوّل وفسَّر، مما كان تأويله إلىٰ رسول الله ﷺ دون سائر أمته . . . وأصحُّهم برهانًا . . . ممَا كان مُدركًا علمُه من جهة اللسان: إمّا بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإمّا من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة . . . بعد ألا يكون خارجًا تأويلُه وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، **والخلف من التابعين وعلماء الأمة**»[1].

ومن النصوص المهمة حول التصور السلفي لقيمة قول التابعي، نص لابن القيم، يقول فيه:

«فإن قيل: فبعض ما ذكرتم من الأدلة يقتضي أن التابعي إذا قال قولًا ولم يخالفه صحابي ولا تابعي أن يكون قوله حجة.

فالجواب: أن التابعين انتشروا انتشارًا لا ينضبط لكثرتهم، وانتشرت المسائل في عصرهم؛ فلا يكاد يغلب علىٰ الظن عدم المخالف لما أفتىٰ به الواحد منهم، فإن فرض ذلك فقد اختلف السلف في ذلك؛ فمنهم مَن يقول: يجب اتباع التابعي فيما أفتىٰ به ولم يخالفه فيه صحابي ولا تابعي. وهذا قول بعض الحنابلة والشافعية.

وقد صرَّح الشافعيُّ في موضع بأنه قاله تقليدًا لعطاء، وهذا من كمال علمه وفقهه ﵁؛ فإنه لم يجد في المسألة غير قول عطاء، فكان قولُه عنده أقوىٰ ما وجد في المسألة، وقال في موضع آخر: وهذا يخرج علىٰ معنىٰ قول عطاء، والأكثرون يفرقون بين الصحابي والتابعي، ولا يخفىٰ ما بينهما من الفروق، علىٰ أن في الاحتجاج بتفسير التابعي عن الإمام أحمد روايتين، ومن تأمل كتب الأئمة ومن بعدهم وجدها

(١) محمد بن جرير الطبري، «التفسير»، (١/ ٨٩).

مشحونة بالاحتجاج بتفسير التابعي»[1].

قلتُ: وتحرير مرادهم بالاحتجاج هنا يحتاج لبسط أطول من مقامنا هنا، لكن الخلاصة فيه أنها رتبة من الاحتجاج تستعمل للتكميل والترجيح لا للتأسيس. وهذا الملحظ يتلاشىٰ تدريجيا مع التحققات المتأخرة للسلفية كحالة السلفية المعاصرة، حيث يمكن أن تقيم أصلًا عقديًا، تجعله معتقد السلف، وليس معها فيه إلا قول لتابعي، أو بعض التابعين، دون الهيئة التركيبية لإثبات قول الصحابة التي تقدم بيانها، وليس معنىٰ ذلك أنه لا يسوغ والحالة هذه أن يقال إنه **قول سلفي**، لاسيما إن لم ينقل خلاف، ولكن الإشكال في إمكان أن يقال إنه **القول السلفي**، أو قول السلف، بحيث لا يجوز العدول عنه لغيره بحجة مقبولة.

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (٤/ ١١٩).

ثانيًا

الجيل الرابع وبدء تأسيس معمار العقائد السلفية

«من تبحّر في المقولات ووقف علىٰ أسرارها = علم قطعا أن ليس في العقل الصريح الذي لا يَكْذِب قط ما يخالف مذهب السلف وأهل الحديث»

ابن تيمية

(١)

الجيلُ الرابعُ هو جيلُ الآخذين عن القرون المفضلة، وهو الجيل الذي عاصر اكتمال تشكل معظم الفرق التي يراها السلفيون فرقًا بدعية حادت عن منهج القرون المفضلة، فاكتملت آراؤه الكلامية، وقويت عدتهم الجدلية، واتسع السجال بينهم وبين السلفيين الذين تسمَّوا في هذه الحقبة بأهل الحديث، وبأهل السنة. كما بدأت هذه الفرق في التحرك من الهامش الذي كانت فيه معظم زمن الأمويين إلىٰ المركز، لكنه ليس مركز المجتمع، وإنما مركز الدولة حيث اقترب المعتزلة حتىٰ صاروا جلساء المأمون الخليفة العباسي.

والناظر في كتب العقائد السلفية المسندة يجد أن هذا الجيل وأعلامه الشافعي وأحمد والثوري وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهدي والرازيين والدارمي والبخاري والحميدي وإسحاق بن راهويه ونظراءهم= هم أصحاب الحضور الأكبر في المدونة السلفية الأثرية وهم المعنيون أصالة إذا قيل: أهل الحديث، وهم الذين ادعوا لأنفسهم وراثة الجيل السلفي الأول، الصحابة والقرون المفضلة التي تلتهم.

وقد ساهمت أحداثُ محنة خلق القرآن إلىٰ حدٍّ كبيرٍ في صياغة هذا التكوين من الأقوال والرجال؛ ليستتم قائمًا كاتجاهٍ ممثلٍ للقرون المفضلة في مقابل فرق المتكلمين، وساهمت في وضع **أحمد** موضعَ الرأس والرمز لهذا الاتجاه؛ مما أدَّىٰ بعد ذلك لمزج السلفية بالحنبلية علىٰ نحوٍ ما زال متصلًا إلىٰ الآن، بما لا ينفي وجود السلفية في غير الحنابلة، ولا ينفي دخول مفارقة السلفية علىٰ الحنابلة، لكنه فقط يثبت أن السلفيةَ في الحنابلة نمطٌ غالبٌ مسيطرٌ، وأن الحنابلة في السلفيين كثرة مؤثرة.

والمسائل التي تساهم في تصور إشكاليات البحث العلمي المتعلقة بهذه المرحلة من مراحل تطور السلفية هي ما يلي:

المسألة الأولى: ما مدى دقة تمثيل هذا الجيل للصحابة والقرون المفضلة؟

بحسب السؤال؛ يمكن أن نقسم الذين يناوؤون السلفية عمومًا أو السلفية المعاصرة خصوصًا، علىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: يُسلم بصحة تمثيل الجيل الرابع للجيل الأول، ولو بدرجة ما، لكنه ينازع في إجماع الجيل الأول علىٰ الآراء التي يتمثلها الجيل الرابع، ويدعي أن من أهل الجيل الأول من هو علىٰ رأي هذا المخالف وعلىٰ غير ما يتبناه الجيل الرابع من آراء تبناه بعض الجيل الأول؛ فهو يقيم نزاعًا بين الجيل الأول، ويجعل سلفه من الجيل الأول هم أهل الحق، وأن سلف أهل الحديث هم أهل الباطل مع تسليمه بكونهم صحابة وصحة تمثل أهل الحديث لهم.

وهذه الطريقةُ هي طريقةُ الشيعة والخوارج وبعض المعتزلة، كلٌّ بحسب منطقة الآراء التي ينازع فيها أهل الحديث، وبحسب سلفه من الجيل الأول الذي يدعيه دونهم.

النوع الثاني: مَن لا يُسلمون بصحة تمثل الجيل الرابع للجيل الأول، ويتهمونهم بأنهم حشوية أو مجسمة.

وهي طريقةُ بعض المعتزلة، وبعض الاتجاهات الفلسفية، وهذه الطريقة أقدم،

وهي التي كانت أكثر انتشارًا في الحقب الزمنية المعاصرة للجيل الرابع هي والطريقة الأولىٰ.

النوع الثالث: مَن يسلمون بصحة تمثل الجيل الرابع للجيل الأول، لكنه يفسِّر آراء هذه الأجيال الأربعة علىٰ خلاف ما تفسره به السلفية المعاصرة، ويجعل السلفية كالذي يكذب علىٰ تلك الأجيال وينسب لهم ما هم منه براء، ومنهم مَن ينسب بدء الخلل في هذا لطبقات تلت الجيل الرابع، ومنهم مَن ينسبه لابن تيمية، ومنهم مَن ينسبه للوهابية والسلفية المعاصرة فحسب. وهذه الطريقة أكثر انتشارًا الآن، وهي طريقةُ الأشعرية الغالبة عليهم، سواء نسبوا للسلف التفويض أو جعلوا السلف دائرين بين التفويض والتأويل.

المسألة الثانية: ما موقف السلفية المعاصرة من دقة تمثيل الجيل الرابع للصحابة والقرون المفضلة؟

السلفية الغالبة (العلمية والحركية) تُسلم تمامًا بدقة تمثل الجيل الرابع للصحابة والقرون المفضلة، وتجعل طبقة أحمد وأصحاب الحديث امتدادًا طبيعيًا للأجيال السابقة، وتتوسع في إطلاق اسم السلف علىٰ الجميع؛ وبالتالي تصبح آراء ومواقف هذا الجيل من جملة العقائد السلفية، ومن هنا تأتي قيمةُ هذا الجيل؛ إذ إنه هو الذي واجه معظم الفرق البدعية بعد استوائها، وبالتالي كان هو المُشكل الأهم للمعمار السلفي، وصارت حقيقة واقعة أنك تجد كثيرًا من القضايا والمسائل والمواقف ليس عند السلفية التي تلت الجيل الرابع من النقل فيها إلا أقوال هذا الجيل الرابع، ويُكتفَىٰ بكلام علماء الجيل الرابع إما لعدِّه دليلًا علىٰ ما كان عليه الصحابة، أو بِعَدِّه مفسِّرًا لبعض النقولات المجملة المحتملة عن الصحابة.

ويمكننا أن نضرب مثالًا علىٰ هذا مثلًا بقضية منهج التعامل مع أهل البدع، فمعظمُ الذي بين أيدي السلفية في مراحلها المختلفة من هذا الباب هو أقوالُ وتصرفاتُ علماءِ الجيل الرابع، ولا تجد عن الصحابة في هذا الباب إلا أشياء قليلة، مثل: قول ابن عمر في القدرية إنه منهم براء، أو مثل تعامل بعض الصحابة مع بعض في بعض المسائل الخلافية، أو أقوال بعض التابعين في ترك جدال أهل الأهواء، وكلُّ هذا

مسائلُ جزئيةٌ لا تشكِّل إلا جزءًا يسيرًا من القضايا الكثيرة المتعلقة بمنهج التعامل مع أهل الأهواء والبدع؛ فالمادة الأساسية في هذا الباب هي عن علماء الجيل الرابع.

ومثل ذلك الكلام في أن القرآن غير مخلوق، وتكفير مَن قال كذلك؛ فإن هذا لم يُحفظ عن واحدٍ من الصحابة ولا القرون المفضلة، وإنما اعتبر تقريرُه معتقدًا سلفيًا علىٰ تقرير علماء الجيل الرابع له، وأنهم ممثلون صادقون للجيل الأول الذي لم تنشأ هذه البدعة في زمانهم.

ومثل ذلك الكلام في آحاد الصفات التي لم يثبت فيها نقلٌ عن الصحابة وأحيانًا عن القرون المفضلة جميعها، ومع ذلك أثبتها الجيل الرابع، فيتم ضمُّها لجملة العقائد السلفية عند بعض طوائف السلفية المعاصرة، اكتفاءً بإثبات الجيل الرابع لها وأحيانًا لا تكون معتضدة حتىٰ بأصل صحيح أو صريح من الوحي، ومثل ذلك ما نجده عند ابن خزيمة من إثبات صفة الرجل لله ﷻ[1]، وكالذي في السُّنةِ لعبد الله عن غير واحدٍ من مشيخة هذه الطبقة من إثبات الجلوس لله ﷻ[2].

وعلىٰ الرغم من تحفظ بعض السلفيين المعاصرين[3] علىٰ إثبات بعض هذه الصفات إلا أننا نجد الشيخ ابن عثيمين مثلا يعقب تحفظَه بقوله: «فإن ثبت عن **السلف** أنهم فسروا ذلك بالجلوس فهم أعلم منا بهذا، وإلا ففيه نظر»[4].

وكلامُ ابن عثيمين هنا مهمٌ؛ لأن ابن القيم مثلا لما أثبت الجلوس لم يثبته فقط

---

(١) ابن خزيمة، كتاب «التوحيد»، (١/ ٢٠٢).

(٢) عبد الله بن أحمد، «السنة»، (رقم: ٥٧١)، وقد فات هذا النص مؤلف كتاب: «الحنابلة والاختلاف مع السلفية المعاصرة»، كما فاتته نصوص أخرىٰ أدت إلىٰ ضعف تحقيق الفصل الذي عقده لهذه المسألة، وحاول فيه أن ينفي عن أحمد وغيره إثبات الجلوس، ومن الأشياء العجيبة أنه ذكر رأي ابن تيمية فلم يذكر فيه إلا حكم ابن تيمية علىٰ المرفوعات في الباب بالوضع، وأعرض عن نصوص ابن تيمية الصريحة التي ينص فيها علىٰ إثبات طبقة أحمد وأصحاب الحديث للجلوس، كما أعرض أيضًا عن ابن القيم وهو يثبت الجلوس وهو من جملة الحنابلة. انظر: «مجموع الفتاوىٰ»: (٤/ ٣٧٤)، (١٦/ ٤٣٤)، و«بيان تلبيس الجهمية»: (٣/ ٢٦٨). كما أن المؤلف المذكور ذكرَ تضعيفَ الذهبي لأثر مجاهد وأعرض عن نص آخر له مهم يثبت فيه الجلوس وينسبه للسلف، وذلك في كتابه: «العرش»: (٢/ ١٢١).

(٣) وهو تحفظ مؤسس علىٰ عدم ثبوت الدليل، كما نجده عند الألباني في: «مختصر العلو».

(٤) ابن عثيمين، لقاءات الباب المفتوح، (س/ ٤٥٠).

لكلام الأئمة المذكورين، وإنما لآثار عن بعض الصحابة والتابعين ظن صحتها، أما ابنُ عثيمين فيحيل علىٰ مجرد علم السلف الذين أثبتوها، ومثل ابن عثيمين في هذا بعض طوائف السلفية المعاصرة الذين عملوا بالنقد الحديثي الموجه لتلك الآثار، لكنهم ما زالوا يثبتون تلك الصفات، والعامل المؤثر الأكبر في تفكيرهم هو جلالة مَن أثبتوها من علماء الجيل الرابع اشتدادهم علىٰ منكرها ورميهم له بالتجهم.

(٢)

كنا قد أشرنا من قبل عند الحديث عن فهم السلف، والتوسع الذي يحدث في هذا الأصل= إلىٰ وجوب مراجعة بعض قضايا الاعتقاد التي تم تعظيمها وتبديع المخالف فيها في التحققات السلفية المتتالية منذ أحمد ﷺ، والحال أنها مجرد نظر اجتهادي، لا يمكن القطع بأن الصحابة كانوا سينظرون نظرًا من جنسه، وغاية ما يمكن هو تصحيح هذا القول دينًا مع تجويز خطئه، لا أن يُساق مساق أصول الاعتقاد الثابتة التي يُجعل المخالف فيها من جنس فرق أهل الأهواء الكبرىٰ. وقلنا: إن أولىٰ الأبواب بالمراجعة في النظر العلمي للتراث السلفي هو مراجعة الحيز الضيق الذي تجعله السلفية لفروع الاعتقاد، التي تجعل المخالفة فيها من جنس الاختلاف المباح السائغ، في مقابل الحيز الواسع الذي تجعله لأصول الاعتقاد، التي تجعل المخالفة فيها من جنس الاختلاف المحرم غير السائغ.

وبعض هذه المسائل قد استقر القول السلفي علىٰ سواغها الآن لكنه لم يستطع أن يعود بالتخطئة والنقد علىٰ طريقة هذه التحققات السلفية في التعامل معها والحكم بعدم سواغها، ومن هذه المسائل مسألة نحب أن نثيرها هنا عند الكلام عن الجيل الرابع، ولكن بصورة مختصرة نأخذ منها فقط ما يتعلق بمسلمة المماهاة التامة التي يفترض حصولها بين تقريرات الجيل الرابع ومواقفه، وبين منهج الصحابة ومواقفهم، وهي المسلمة التي تحتاج إلىٰ مراجعة.

حديثنا هنا عن مسألة اللفظ، والذي اتخذ أحمد ﷺ فيها موقفان:

الأول: هو جعل إطلاق القول بأحد الوجهين فيها بدعة. وهذا الموقف قد يسوغ في أول الأمر؛ لاشتباه الحال وقربه من زمن الفتنة.

الثاني: عندما جعل من يقول بأن اللفظ مخلوق من الجهمية، حتىٰ من ثبت عنهم صراحة التفصيل، وبيان أساس قولهم الذي لا يمكن اعتباره بدعة فضلًا عن أن يكون قولًا جهميًا.

قال المروذي ذكرتُ: «لأبي عبد الله أن الكرابيسي قال: لفظي بالقرآن مخلوق، وأنه قال: أقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق من كل الجهات إلا أن لفظي به مخلوق، ومن لم يقل: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو كافر.

فقال أبو عبد الله: بل هو الكافر -قاتله الله- وأي شيء قالت الجهمية إلا هذا؟ وما ينفعه، وقد نقض كلامه الأخير كلامه الأول؟!»[1].

قلت ورد فعل أحمد رحمه الله وجوابه= غاية ما يمكن بعد تخطئته أن يُعتذر عنه، وأن تتم تخطئة إطلاقه للتجهم علىٰ القائلين بهذا القول دون تفصيل، ولو أن عالمًا من فرقة مخالفة للسلفية أطلق القول هكذا في السلفيين لمجرد اشتباه قولهم بقول المجسمة أو تذرع المجسمة بكلام السلفيين= لتم اعتبار هذا ضربًا من البغي وعدم العدل، وهو كذلك بالفعل لكن القول فيه كالقول في إطلاق أحمد، رحم الله الجميع.

وقد استقر القول السلفي علىٰ إخراج من يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق يقصد لفظه هو كبشر يحرك لسانه= من أن يكون قولًا بدعيًا، لكن القول السلفي لم يستطع الرجوع بالتخطئة علىٰ موقف أحمد رحمه الله، بل يتم التركيز علىٰ إشكالية هذا القول زمن الفتنة وكونه موضع شبهة وتذرع به الجهمية، وهذا لا ننازع فيه، بل لا ننازع أن الكرابيسي محدث هذا القول مع صحة مقصده= قد أراد المغالطة. لكن هذا لا ينبغي أن يمنع من تخطئة موقف أحمد بتعميمه الوصف بالتجهم علىٰ من يقول هذا رغم صراحة نصوص بعضهم التي توضح منطلق قولهم.

وقد قاد هذا البغي إلىٰ بغي واسع بعد وفاة أحمد رحمه الله حتىٰ صارت المسألة مسألة محنة وفتنة بين القائلين باللفظ ومخالفيهم، حتىٰ قال ابن قتيبة: «وقد بُلي بالفريقين

---

(١) «سير أعلام النبلاء»، (١١/ ٢٨٩).

المستبصر المسترشد وبإعناتهم ومحنتهم وإغلاظهم لمن خالفهم وإكفاره وإكفار من شك في كفره، فإنه ربما ورد الشيخ المصر فقعد للحديث وهو من الأدب غفل، ومن التمييز ليس له من معاني العلم إلا تقادم سنه، وأنه قد سمع ابن عيينة وأبا معاوية ويزيد بن هارون، وأشباههم، فيبدأونه قبل الكتاب بالمحنة، **فالويل له إن تلعثم أو تمكث أو سعل أو تنحنح قبل أن يعطيهم ما يريدون فيحمله الخوف في قدحهم فيه، وإسقاطهم له علىٰ أن يعطيهم الرضا فيتكلم بغير علم ويقول بغير فهم فيتباعد من الله في المجلس الذي أمل أن يتقرب منه فيه. وإن كان ممن يعقد علىٰ مخالفتهم سام نفسه إظهار ما يحبون ليكتبوا عنه.**

وإن رأوا حدثًا مسترشدًا أو كهلًا متعلمًا سألوه فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر، وأسأل عنه ولم يصح لي شيء بعد، وإنما صدقهم عن نفسه، واعتذر بعذره، الله يعلم صدقه، وهم يعلمون أنه لم يكلفه إذا لم يعلم إلا أن يسأل ويبحث ليعلم= **كذبوه وآذوه وقالوا: خبيث فاهجروه ولا تقاعدوه.**

أفترىٰ لو كان ما هم عليه من اعتقادهم هذا الأمر، أصل التوحيد الذي لا يجوز للناس أن يجهلوه وقد سمعوه من رسول الله ﷺ مشافهة كان يجب أن يبلغ فيه هذه الغاية؟

فكيف وهم لو سئلوا من أين قلتم ما رجعوا في ذلك إلىٰ وثيقة من حديث يأثرونه أو قول إمام من العلماء يحسن تقليد مثله أو قياس يطردونه وإنما هو رأي رأوه وقد يخطئ الرأي، وظن ظنوه وأجهل الناس من جعل ظنه لله دينًا»[(١)].

وما قاله ابن قتيبة في هذه المسألة من أنها فرع ليس مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة؛ لأنهم مجمعون علىٰ أصل واحد= هو ما ينبغي أن يقال في مسائل كثيرة تم تعظيمها والتقاطع والتدابر بسببها، وليست هي من أصول الاعتقاد التي يمكن أن يُقطع فيها بإجماع الصحابة، أو بفهم للسلف.

---

(١) «الاختلاف في اللفظ»، ابن قتيبة، (ص/ ٦٢).

(٣)

ما بين العقيدة كحياة، والعقيدة كعلم؛ من الواضح أن الاشتغال العقدي شهد تحولًا منذ طبقة أحمد وإلىٰ طبقة ابن تيمية، وهو ما كان له أعظم الأثر علىٰ طبيعة الاشتغال العقدي عند السلفية المعاصرة.

لقد كانت العقيدة، كما سبق ذكره، عقيدة يحياها الإنسان، يطالعها في القرآن، ويؤكدها نظره في الكون، وحسه الوجداني. ولذلك كان الجيل الأول من الصحابة والتابعين هم أعظم، وأوّل، وأولىٰ مَن تمثل عندهم الإيمان في الحياة، رغم أنهم لم يكتبوا رسائل، أو يعقدوا دروسًا في الإيمان، ليشرحوا حقيقته وطبيعته والأدلة عليه، كما نجد في المسيحية المبكرة الأولىٰ التي عاشت منذ قرنها الأول إشكالات لاهوتية معمقة علىٰ مستوىٰ تصور الإله وطبيعة المسيح نفسه. لقد بدأنا في الأبحاث السابقة بالعقيدة كعلم قبل العقيدة كحياة، رغم أن هذا مخالف للترتيب المنطقي والواقعي- التقديم بالطبع وفق الكلام الكلاسيكي.

وإذا بدأنا في موضوع هذا المبحث: فإنه لم يكن هناك اشتغال خاصة بالعقيدة(درسًا وسجالًا) في البدايات العلمية لدرس المعارف الإسلامية؛ إذ ليس بين أيدينا أي بينات علىٰ نشاط من هذا القبيل، فقد كان الصحابة وكبار التابعين يجلسون للإفتاء، وللتحديث عن النبي ﷺ، بذكر أخباره وأحكامه، وللكلام عن آيات من القرآن، ولا نعرف أن مجالس خاصة كانت تعقد لتعليم العقيدة علىٰ نحو خاص. وإن كان من الطبعي أن يتخلل الدروس والمجالس المذكورة مسائل عقدية كثيرة، في الكتاب والسنة، كما نلاحظ في الشذرات المتاحة، حول سؤالات هنا وهناك، لابن عمر، أو للحسن البصري، أو للشعبي، أو لمالك، عن بعض آيات الصفات، أو بعض مسائل الأسماء والأحكام -أول مسائل الخلاف في الأمة-، أو القدر، ونحوها من المسائل التي كانت تشغل الساحة الإسلامية علىٰ مستوىٰ الاعتقاد في ذلك الوقت؛ ولكن شيئًا من المصادر لا يمدنا عن مجالس عقدية خاصة؛ يقصد منها

الدرس العقدي، ونقل المعرفة العقدية أو السجال عليها، في تلك الفترة. قد نقف في المصادر علىٰ بعض محاورات وسجالات بين مختلفين في مسائل كلامية، كخلاف واصل بن عطاء مع الحسن البصري، واعتزاله مجلسه العلمي، أو بعض السجالات التي كانت تحصل في مجلس أبي حنيفة وغيره، وبخاصة مع وجود حركة زندقية واسعة في العصر العباسي، وبخاصة في عصر المهدي، فتذكر لنا المصادر بعض المناظرات، والسؤالات، التي كانت تعرض علىٰ الأئمة، سواء حول الوجود الإلهي، أو النبوة المحمدية، أو بعض الاستشكالات علىٰ القرآن، أو حتىٰ الأحكام الفقهية.

ومع وجود الخلافات العقدية المبكرة، عند الخوارج، ثم القدرية، ثم المعتزلة، بدءًا من منتصف القرن الأول، وإلىٰ نهايته، وبداية القرن الثاني، علىٰ هذا الترتيب= إلا أن الواقع العقدي بدأ واستمر كحياة فاعلة، وتصورات إيمانية عند جمهور المؤمنين، ولا يبدو أن السجالات التي أثيرت في تلك الفترة كانت أكثر من تيار هامشي في المجتمع، يُعْنَىٰ به المثقفون أو النخبة، الذين كان يمثلهم في تلك الفترة العلماء من التابعين ومن بعدهم، بالإضافة إلىٰ المخالفين من أئمة المتكلمين والمتأثرين بهم. لم يتطور الأمر من النطاق السابق إلىٰ النطاق المجتمعي إلا مع تحول السجال الكلامي إلىٰ الساحة السياسية، في ذروته: فتنة خلق القرآن، في عصر الإمام أحمد. مثَّل صدام أحمد -السّلمي- مع السلطة حول مسألة (عقدية) بالأساس؛ بروز السجال الكلامي والعقدي إلىٰ الساحة العامة، فإمام كأحمد؛ يمثل مرجعية واسعة القبول في محيطه، وما يجاوره، مع السلطة السياسية، في أعلىٰ هرمها، الممثل في الخلفاء، وكبار القضاة؛ حين يقع الصدام بينهما حول مسألة عقدية، ويجري بسببها امتحان لتولي المناصب العامة، وسجن، وتعذيب، وقتل في بعض الأحيان؛ لابد أنه قد دفع بالسجال الكلامي إلىٰ الواجهة بعد أن ظل حكرًا علىٰ النخبة.

بطريقة أو بأخرىٰ، وللمفارقة، دفع الإمام أحمد بالسجال الكلامي إلىٰ ذروته، رغم جهوده وموقفه المبدئي الرافض، وبشدة، لعلم الكلام والسجالات المخترعة في العقيدة.

وهو الأمر الذي ظل يتطور بعد ذلك فيما بين أحمد وابن تيمية، لذا تحول

الاشتغال العقدي درسًا وسجالًا حتىٰ أصبح مركز مشروعه، وحتىٰ كتب في ذلك ما نحسب أن لو اختصره إلىٰ الربع= لما كان ذلك تقصيرًا في البيان، ولعل ما حكي من أنه ندم في آخر عمره علىٰ اشتغاله بغير القرآن= يرجع لهذا الباب، حيث قسم ابن تيمية الكلام والجدل إلىٰ محمود ومذموم، وأنشأ معمارًا كلاميًا بمنطلقات سلفية؛ ليكمل ما افتتحه أحمد.

وبعيدًا عن مسألة هل كانت الظروف تستدعي ذلك أم لا= فإن القدر الذي نريد تقريره هو أن تجليات هذا علىٰ السلفية المعاصرة كانت سلبية من حيث نزوعها للسجالات الجدلية، والمعارك التي لا يراعىٰ فيها مناسبة الزمان والمكان وطبيعة التحديات والخصوم، مع تقصير في مسألة نشر الدين العام والعقيدة بما هي حياة وعمل وآثار سلوكية، لا بما هي جدل وكلام.

فظلت السلفية المعاصرة تعيش خصومات أحمد وابن تيمية، وتنشرها علىٰ مستويات من الناس لا ينبغي أن تنشر فيهم، وتشتغل بها بأوزان نسبية لم يكن من الصواب في نظرنا أن تُعطىٰ لها.

إننا نقرر الفرق بين العقيدة كدين عام يستحق الوزن النسبي الأعظم خاصة في زمان كزماننا اختلفت تحدياته= وبين الاشتغال العقدي البحثي درسًا وسجالًا والذي ينبغي أن يبقىٰ في أروقة البحث وبأوزان نسبية محدودة، فنحن لا نزعم أنه ليس في هذه المسائل حق يجب طلبه، بل ولا نزعم أن النزاع فيها من النزاع السائغ، لكننا نرىٰ وجوب ألا يتعدىٰ البحث في هذه الأبواب حتىٰ يصير خطابًا للعامة وشغلًا للوعاظ، وفرقانًا في العلاقات بين المسلمين في زمن استضعاف.

إن حرف الفرق بين الدين العام وغيره نضرب له مثالًا بمسألة نزول الله ﷻ في ثلث الليل الآخر، والذي يدور حوله السجال الكلامي السلفي، فنقول: إن السجال هو في طبيعة هذا النزول وصورته وعلاقته بما يجوز في حق الله وما يمتنع، أما الدين العام= فهو أن لله كرامة يختص بها في ثلث الليل الآخر نخاطب الناس ونحثهم عليها بنفس ألفاظ الوحي دون الدخول بالعامة فيما وراء هذا؛ فإن الثمرة التي تحصل من وراء هذا وتعود بالنفع هي ثمرة العمل والتعبد وهي ثمرة يشترك في طلبها والسعي جميع المتكلمين المختلفين فيها من السلفيين وغيرهم. ومن السلفيين والمعتزلة والأشعرية

عباد وسادة يقومون الليل متحنثين وإن اختلفوا في دلالة هذه النصوص. وقل مثل ذلك في سائر أسماء الله وصفاته، لا ينبغي أن نتعدىٰ فيها التكلم بجمل القرآن الثابتة إلىٰ النزاع الكلامي إلا إن انتشرت الأهواء الكبرىٰ بين العامة وكان ميزان الصلاح والفساد يوجب الدخول في هذا الباب، والمفاصلة المصلحية علىٰ أساسه، مع وزن ذلك كله بميزان العلم والعدل وإحقاق الحق ورحمة الخلق.

ثالثًا

السلفية بين الجيل الرابع وابن تيمية

«وفي الحنبلية أيضًا مبتدعة؛ وإن كانت البدعة في غيرهم أكثر، وبدعتهم غالبًا في زيادة الإثبات في حق الله، وفي زيادة الإنكار علىٰ مخالفهم بالتكفير وغيره».

ابن تيمية

(١)

ليس صحيحًا أن التحققات السلفية بعد طبقة أصحاب الحديث كانوا حنابلة فحسب، ربما كان الحنابلة هم أكثر المذاهب التي بقت فيها السلفية بعد غلبة الأشعرية علىٰ المذهبين الشافعي والمالكي، وتوزع الأحناف بين مذهبي المعتزلة، ومذهب أبي منصور الماتريدي. لكن هذه الغلبة لم تكتمل إلا مع أوائل القرن الخامس الهجري، وهي الحقبة التي بدأ فيها أول أفول حقيقي للسلفية، بعد أن شهدت ازدهارًا في الحقبة الزمنية السابقة علىٰ هذا التاريخ. قبل هذا لا تخطئ عينُ الباحث أعلامًا من المذاهب الفقهية المختلفة كانوا يدينون بالمعمار السلفي الذي خلفه وراءه أحمد بن حنبل وأقرانه. واستمر هذا حتىٰ في القرن الخامس وإن بدرجة أقل، كما نراه في ابن عبد البر المالكي واللالكائي الشافعي.

ويمكن القول إن هذا التحقق التاريخي للسلفية والذي يشغل المساحة الزمنية التي بين أحمد وابن تيمية، والذي شهد بزوغ مذهب أبي الحسن الأشعري= كانت السلفية فيه تتسم بأربع سمات أساسية:

الأولى: النصوصية الخبرية المحضة، واضمحلال النظر العقلي.

يقول ابن تيمية: «إن كثيرا من الأمور تعرف بالخبر الصادق، ومع هذا فالرسول بيَّن الأدلة العقلية الدالة عليها؛ فجمع بين الطريقين: السمعي؛ والعقلي. وبيَّنَّا أن دلالة الكتاب والسنة علىٰ أصول الدين ليست بمجرد الخبر؛ كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلَّا الخلق وهدياهم إلىٰ الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزابا: حزب: يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم وأنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم، بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلىٰ ما هو الأصل والدليل للذين استدلوا بحدوث الأعراض علىٰ حدوث الأجسام وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل. والحزب الثاني: عرفوا أن هذا الكلام مبتدع، وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرىٰ في الآخرة، وليس فوق العرش ونحو ذلك من بدع الجهمية، **فصنفوا كتبا قدموا فيها ما يدل علىٰ وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من القرآن والحديث وكلام السلف وذكروا أشياء صحيحة لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها وقد يستدلون بما لا يدل علىٰ المطلوب. وأيضا فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته فلا يذكرون ما فيه من الأدلة علىٰ إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد؛ وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة علىٰ ذلك؛ ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه** فذمهم أولئك ونسبوهم إلىٰ الجهل؛ إذ لم يذكروا الأصول الدالة علىٰ صدق الرسول؛ وهؤلاء ينسبون أولئك إلىٰ البدعة بل إلىٰ الكفر لكونهم أصلوا أصولا تخالف ما قاله الرسول. **والطائفتان يلحقهما الملام**؛ لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله بكتابه فإنها أصول الدين وأدلته وآياته فلما أعرض عنها الطائفتان وقع بينهما العداوة؛

كما قال الله تعالىٰ: ﴿فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾»[1].

وفي نص مشابه يقول: «وصار من أسباب الفتنة أن نقلة الآثار قل فيهم الفقه والعقل، كما أن ذوي النظر والاعتبار ضعف علمهم بآثار النبيين، ولن يتم الدين إلا بمعرفة الآثار النبوية والسلفية وفقه لما قصدوه من المعاني الدينية، كما كان علماء السالفين، وصار ذلك سببا لإعراض كثير من طلبة العلم من أعيانهم عن النظر في قواعد الدين»[2].

وشاع في هذه الطبقة التحذير من نقض أقوال المبتدعة بالنظر العقلي، والتمدح بالاكتفاء بسوق الأخبار والآثار في الرد عليهم، يقول ابن تيمية: «**لما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي،** وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيَّنَّا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير ذلك قدحًا في الرسول، وقدحًا فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء»[3].

الثانية: الغلو في الإثبات.

وهذا فرع علىٰ السابق، فمع إهمال النظر العقلي؛ انقطع المنسوبون للحديث في الاعتقاد إلىٰ الأخذ بالنصوص، دون تأمل فيها، ولو كان بعضها ضعيفا. ومن أشهرهم أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي (٤٨١هـ)، المشهور بشيخ الإسلام كما كان يلقبه ابن تيمية في أكثر من موضع.

يقول ابن تيمية: «وشيخ الإسلام -يعني الأنصاري الهروي-، وإن كان رَحِمَهُ اللَّهُ من

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (١٩/ ١٦٠-١٦١).

(٢) «جامع الرسائل»، (المجموعة الخامسة)، (ص/ ٤١)، دار عالم الفوائد: مكة المكرمة.

(٣) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (١/ ٢٠).

أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات، وقد صنف كتابه: (الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة)، وصنف كتاب (تكفير الجهمية)، وصنف كتاب (ذم الكلام وأهله)، وزاد في هذا الباب حتىٰ صار يوصف بالغلو في الإثبات للصفات»[1]، وقال الذهبي: «لولا ما كدر كتابه (الفاروق في الصفات) بذكر أحاديث باطلة يجب بيانها وهتكها، والله يغفر له بحسن قصده»[2].

وذكره ابن تيمية في الطائفة الحنبلية التي «أطلقت القول بأن كلام الله حال في المصحف كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي -الملقب بشيخ الإسلام- وغيره وقالوا: ليس هذا هو الحلول المحذور الذي نفيناه. بل نطلق القول بأن الكلام في الصحيفة ولا يقال بأن الله في الصحيفة أو في صدر الإنسان كذلك نطلق القول بأن كلامه حال في ذلك دون حلول ذات»[3].

ولذلك فضل ابن تيمية المروزي والخلال وأبا بكر بن عبد العزيز وابن بطة وأمثالهم من العراقيين علىٰ الخراسانيين، ومنهم الهروي، في تحقيق معرفة مذهب أحمد فقال: «هؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المتنسبين إلىٰ السنة والحديث من أهل خرسان، الذين كان ابن منده وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروي وأمثالهم يسلكون حذوهم، وهذا كما أن العراقيين المنتسبين إلىٰ أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر ابن الباقلاني، وأمثالهم، أقرب إلىٰ السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلىٰ طريقة ابن كلاب»[4].

وقال: «أعْلم النّاس بأحْمد وأخصّ النّاس وأصْدق النّاس في النّقْل عنْه هم الّذين رووْا ذلك عنْه ؛ ولكنّ أهْل خراسان لمْ يكنْ لهمْ من الْعلْم بأقْوال أحْمد ما لأهْل الْعراق الّذين همْ أخصّ به، وأعْظم ما وقعتْ فتْنة «اللّفْظ» بخراسان، وتعصّب فيها

(١) انظر: «منهاج السنة»: (٥/ ٣٥٨).

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ٥٠٩).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»: (١٢/ ٢٩٤).

(٤) انظر: «درء التعارض»: (١/ ٢٦٩).

علىٰ الْبخاريّ. مع جلالته وإمامته»[1]. والمطالع للكتابات التي في هذه المدة لا يخفىٰ عليه تلك النزعة. وهذه النزعة تم إحياؤها علىٰ يد بعض المنتسبين إلىٰ السلفية من المعاصرين.

الثالثة: الشدة على المخالفين ووقوع الفتن.

فقد تكتل المنتسبون للحديث من الحنابلة ومن يوافقهم، ولم يكونوا يقبلون أية مخالفة ولو جزئية في المسائل التي يقررون أنها السنة، مهما عظُم قدر ذلك المخالف، وما يستدل به من أدلة، ومهما كان موافقا لأهل الحديث في مشربهم العام في العقيدة والفقه.

فمن هؤلاء الذين اكتووا بنار الحنابلة في تلك الفترة شيخ المفسرين ابن جرير الطبري (٣١٠هـ)، الذي دخل بغداد بعد فترة يسيرة من موت أحمد، والحنابلة ما زالت في عزها، فامتحنه الحنابلة بأحمد، وبمسألة من فروع العقيدة، وهي مسألة إجلاس النبي علىٰ العرش -وقد قال الطبري في تفسيره عند آية المقام المحمود إنه غير مستحيل في العقل- فتكلم في فقاهة أحمد، وأنكر أن الله يجلس النبي معه علىٰ العرش يوم القيامة.

«لما قدم -أي الطبري- إلىٰ بغداد من طبرستان بعد رجوعه إليها: تعصب عليه أبو عبدالله الجصاص، وجعفر بن عرفة، والبياضي، وقصده الحنابلة فسألوه عن أحمد بن حنبل في الجامع يوم الجمعة وعن حديث الجلوس علىٰ العرش، فقال أبو جعفر: أما أحمد بن حنبل فلا يعد خلافه، فقالوا له: فقد ذكره العلماء في الاختلاف، فقال: ما رأيته رُوي عنه ولا رأيت له أصحابًا يُعول عليهم، وأما حديث الجلوس علىٰ العرش فمحال، ثم أنشد:

سبحان من ليس له أنيس ... ولا له في عرشه جليس

فلما سمع ذلك الحنابلة منه، وأصحاب الحديث، وثبوا ورموه بمحابرهم، وقيل: كانت أُلوفًا، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره فرموا داره بالحجارة حتىٰ صار علىٰ بابه

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»: (١٢/ ٥٧).

كالتل العظيم، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة ووقف علىٰ بابه يومًا إلىٰ الليل وأمر برفع الحجارة عنه، وكان قد كتب علىٰ بابه:

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

فأمر نازوك بمحو ذلك وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث:

لأحمد منزل لا شك عامل إذا وافىٰ إلىٰ الرحمن واد

فَيُدنيهِ ويُقْعِدهُ كرسمًا علىٰ رغم لهم في أنف حاسد

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم، وذكر مذهبه، واعتقاده، وجرح من ظن فيه غير ذلك، وقرأ الكتاب عليهم، وفيه فضل أحمد بن حنبل، وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده، ولم يزل في ذكره إلىٰ أن مات ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتىٰ مات، فوجدوه مدفونًا في التراب فأخرجوه ونسخوه، أعني (اختلاف الفقهاء)»[1].

حتىٰ جاء أنهم منعوا دفنه. فذكر ابن الأثير في حوادث (٣١٠هـ): «في هذه السنة توفي محمد بن جرير الطبري، صاحب التاريخ، ببغداد، ومولده سنة أربع وعشرين ومائتين، ودفن ليلا بداره، لأن العامة اجتمعت، ومنعت من دفنه نهارا، وادعوا عليه الرفض، ثم ادعوا عليه الإلحاد، وكان علي بن عيسىٰ يقول: والله لو سئل هؤلاء عن معنىٰ الرفض والإلحاد ما عرفوه، ولا فهموه، هكذا ذكره ابن مسكويه صاحب تجارب الأمم، وحوشي ذلك الإمام عن مثل هذه الأشياء.

وأما ما ذكره عن تعصب العامة، فليس الأمر كذلك، وإنما بعض الحنابلة تعصبوا عليه، ووقعوا فيه، فتبعهم غيرهم، ولذلك سبب، وهو أن الطبري جمع كتابا ذكر فيه اختلاف الفقهاء، لم يصنف مثله، ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل، فقيل له في ذلك، فقال: لم يكن فقيها، وإنما كان محدثا، فاشتد ذلك علىٰ الحنابلة، وكانوا لا يحصون

(١) انظر: «معجم الأدباء»، لياقوت الحموي، (٦/ ٢٤٥٠).

كثرة ببغداد، فشغبوا عليه، وقالوا ما أرادوا»[1]، «وقال أبو أحمد الحسين بن علي بن محمد الرازي: أول ما سألني الإمام **أبو بكر بن خزيمة** قال لي: كتبت عن محمد بن جرير الطبري؟ قلت: لا! قال: لم؟ قلت: لا يظهر، **وكانت الحنابلة تمنع من الدخول عليه**. فقال بئس ما فعلت! ليتك لم تكتب عن كل من كتبت عنه، وسمعت عن أبي جعفر.

وقال حسينك، واسمه الحسين بن علي التميمي، عن ابن خزيمة نحو ما تقدم. وقال ابن خزيمة حين طالع كتاب التفسير للطبري: ما أعلم علىٰ أديم الأرض أعلم من أبي جعفر، **ولقد ظلمته الحنابلة**»[2].

وذكر ابن الأثير من تلك الحوادث سنة (٣١٧): «فيها وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾، هو أن الله سبحانه يقعد النبي ﷺ معه علىٰ العرش، وقالت الطائفة الأخرىٰ: إنما هو الشفاعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، **فقتل بينهم قتلىٰ كثيرة**»[3].

ومنهم الحافظ ابن حبان (٣٥٤هـ) بخراسان، حيث قام عليه أهل الحديث فاتهموه بأشياء، حتىٰ أخرجوه من سجستان، كما ذكر الهروي في ذم الكلام حاكيا عن بعضهم: «أنكروا علىٰ أبي حاتم بن حبان قوله: النبوة: العلم والعمل، **فحكموا عليه بالزندقة، وهُجر، وكتب فيه إلىٰ الخليفة، فكتب بقتله**.

قلت -يعني الذهبي-: هذه حكاية غريبة، وابن حبان فمن كبار الأئمة، ولسنا ندعي فيه العصمة من الخطأ، لكن هذه الكلمة التي أطلقها، قد يطلقها المسلم، ويطلقها الزنديق الفيلسوف، فإطلاق المسلم لها لا ينبغي، لكن يعتذر عنه، فنقول: لم يرد حصر المبتدأ في الخبر، ونظير ذلك قوله -عليه الصلاة والسلام-: (الحج عرفة) ومعلوم أن الحاج لا يصير بمجرد الوقوف بعرفة حاجا، بل بقي عليه فروض

---

(١) انظر: «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير: (٦/ ٦٧٧-٦٧٨).

(٢) انظر: «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير: (٦/ ٦٧٨-٦٧٩).

(٣) انظر: «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير: (٦/ ٦٤٦-٦٤٧).

وواجبات، وإنما ذكر مهم الحج.

وكذا هذا ذكر مهم النبوة، إذ من أكمل صفات النبي كمال العلم والعمل، فلا يكون أحد نبيًّا إلا بوجودهما، وليس كل من برز فيهما نبيًّا؛ لأن النبوة موهبة من الحق -تعالىٰ-، لا حيلة للعبد في اكتسابها، بل بها يتولد العلم اللدني والعمل الصالح.

وأما الفيلسوف فيقول: النبوة مكتسبة ينتجها العلم والعمل، فهذا كفر، ولا يريده أبو حاتم أصلا، وحاشاه»[1].

وحكي الأنصاري أيضا عن يحيىٰ بن عمار أنهم أخرجوه لأنه أنكر الحدّ: «قال أبو إسماعيل الأنصاري: سمعت يحيىٰ بن عمار الواعظ، وقد سألته عن ابن حبان، فقال: نحن أخرجناه من سجستان، كان له علم كثير، ولم يكن له كبير دين، قدم علينا، فأنكر الحد لله، **فأخرجناه**.

قلت: إنكاركم عليه بدعة أيضًا، والخوض في ذلك مما لم يأذن به الله، ولا أتىٰ نص بإثبات ذلك ولا بنفيه، و(**من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه**)، وتعالىٰ الله أن يحد أو يوصف إلا بما وصف به نفسه، أو علمه رسله بالمعنىٰ الذي أراد بلا مثل ولا كيف ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾»[2].

ونقف هنا مع محطة مركزية في بيان وتأصيل سمات سلفيي هذه الطبقات، مع الحسن بن علي بن خلف المعروف بالبربهاري (٣٢٩هـ) شيخ الحنابلة في وقته في بغداد، والذي كان شديد التغليظ علىٰ مخالفي أهل الحديث والحنابلة.

يقول الذهبي: «كان قوالًا بالحق، داعية إلىٰ الأثر، لا يخاف في الله لومة لائم»[3]، حتىٰ أوقعوا بينه وبين السلطان مرارًا، حتىٰ طُلب، فاستتر ومات مستترًا.

ويروي ابن الأثير جانبًا من تلك الكوائن، في حوادث (٣٢٣هـ)، فيذكر «فتنة الحنابلة في بغداد»: «وفيها عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكسبون من دور القواد والعامة، وإن وجدوا نبيذا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٦/ ٩٥-٩٧).

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٦/ ٩٥-٩٧-٩٨).

(٣) انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٥/ ٩٠).

الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، ومشي الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو، فأخبرهم، وإلا ضربوه وحملوه إلىٰ صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد.

فركب بدر الخرشني، وهو صاحب الشرطة، عاشر جمادىٰ الآخرة ونادىٰ في جانبي بغداد، في أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة، ألا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظروا في مذهبهم، ولا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشاءين، فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعصيهم، حتىٰ يكاد يموت.

فخرج توقيع الراضي بما يقرأ علىٰ الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه تارة أنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة علىٰ مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذلة علىٰ هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين المذهبين، والشعر القطط، والصعود إلىٰ السماء، والنزول إلىٰ الدنيا، تبارك الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا، ثم طعنكم علىٰ خيار الأئمة، ونسبتكم شيعة آل محمد ﷺ إلىٰ الكفر والضلال، ثم استدعاؤكم المسلمين إلىٰ الدين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة، وتشنيعكم علىٰ زوارها بالابتداع، وأنتم مع ذلك تجتمعون علىٰ زيارة قبر رجل من العوام ليس بذي شرف ولا نسب، ولا سبب برسول الله ﷺ وتأمرون بزيارته، وتدعون له معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، فلعن الله شيطانا زين لكم هذه المنكرات، وما أغواه. وأمير المؤمنين يقسم بالله قسما جهدا إليه يلزمه الوفاء به لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتكم؛ ليوسعنكم ضربا وتشريدا، وقتلا وتبديدا، وليستعملن السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالكم»[1].

والأهم من كوائن البربهاري مع مخالفي أهل الحديث، وشدته عليهم، أنه أول من دون تلك الأصول بحيث يمكن الاستدلال بها نظريا بجانب التطبيقات العملية التي سبق ذكر بعضها.

---

(١) انظر: «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير: (٧/ ٤٠-٤١)، باختصار.

فقد كتب البربهاري «شرح السنة»، وهو رسالة لطيفة فيها أهم الأصول التي يرىٰ البربهاري أنها أصول السنة وفقا لأهل الحديث والحنابلة. الروح الطاغية علىٰ الرسالة هي روح الفرقة العزيزة التي بدأت تنسحب من المجتمع العلمي شيئا فشيئا من موقع المعبر عن عقيدة السلف -القرون الثلاثة وأصحاب الحديث-، مع عودة نشاط الفرق الكلامية، المنتسبة للسنة هذه المرة، والتي ابتعدت نوعيا عن الجهمية والمعتزلة، فقد عاصر البربهاري الأشعري، وبظهور الأشعري بدأت الدفة التي كانت قد استقرت جهة أحمد بن حنبل، في العودة إلىٰ المتكلمين في سياق سني إلىٰ حد ما، وهي المرحلة المؤذنة لاحقا بتغلب الاتجاهات الكلامية وأفول اتجاه أهل الحديث.

يمكن أن نلاحظ نصّا دالا علىٰ دلالتين مهمتين، الأولىٰ هي ما ذكرناه عن بداية التنافس الجدي بين أصحاب الحديث، والأشعري، علىٰ تمثيل مذهب السلف في العقيدة، والثانية، وهي يؤكد النقطة التي سبق ذكرها عن اقتصار تلك الطبقات علىٰ النص دون العقل والبحث، فقد اعتمد أهل الحديث أحمد ومقالاته كمعيار للسنة لا يعرفون غيرها.

يروي النص: «إن الأشعري لما قدم بغداد جاء إلىٰ أبي محمد البربهاري، فجعل يقول: رددت علىٰ الجبائي، رددت علىٰ المجوس، وعلىٰ النصارىٰ. فقال أبو محمد: **لا أدري ما تقول، ولا نعرف إلا ما قاله الإمام أحمد**. فخرج وصنف الإبانة؛ فلم يقبل منه»[1].

وقال ابن عساكر في رده علىٰ أبي علي الأهوازي فيما وصفه من مثالب الأشعري: «قد ذكر أبو علي الأهوازي أن الحنابلة لم يقبلوا منه تصنيف الإبانة. قال الأهوازي: وللأشعري كتاب في السنة قد جعله أصحابه وقاية لهم من أهل السنة يتولون به العوام من أصحابنا سماه «كتاب الإبانة» صنفه ببغداد لما دخلها. فلم يقبل ذلك منه الحنابلة وهجروه.

وسمعت أبا عبد الله الحمراني يقول: لما دخل الأشعري إلىٰ بغداد جاء إلىٰ البربهاري فجعل يقول رددت علىٰ الجبائي وعلىٰ أبي هاشم ونقضت عليهم وعلىٰ

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٥/ ٩٠).

اليهود والنصارىٰ وعلىٰ المجوس، فقلت وقالوا. وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت قال البربهاري: ما أدري مما قلت قليلا، ولا كثيرا. ما نعرف إلا ما قال أبو عبد الله أحمد بن حنبل. فخرج من عنده وصنف كتاب الإبانة فلم يقبلوه منه. ولم يظهر ببغداد إلىٰ أن خرج منها.

قال: وقول الأهوازي إن الحنابلة لم يقبلوا منه ما أظهره من كتاب الإبانة وهجروه. فلو كان الأمر كما قال لنقلوه عن أشياخهم ولم أزل أسمع ممن يوثق به أنه كان صديقا للتميميين سلف أبي محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث، وكانوا له مكرمين وقد أظهر بركة تلك الصحبة علىٰ أعقابهم حتىٰ نسب إلىٰ مذهبه أبو الخطاب الكلواذاني من أصحابهم وهذا تلميذ أبي الخطاب أحمد الحربي يخبر بصحة ما ذكرته وينبئ. وكذلك كان بينهم وبين صاحبه أبي عبد الله بن مجاهد وصاحب صاحبه أبي بكر بن الطيب من المواصلة والمواكلة ما يدل علىٰ كثرة الاختلاق من الأهوازي والتكذيب»[1].

ويعلق ابن تيمية علىٰ هذا الدفع بما يعني عدم قبوله به: «قلت: لا ريب أن الأشعرية إنما تعلموا الكتاب والسنة من أتباع الإمام أحمد ونحوه بالبصرة وبغداد، فإن الأشعري أخذ السنة بالبصرة عن زكريا بن يحيىٰ الساجي وهو من علماء أهل الحديث المتبعين لأحمد ونحوه، ثم لما قدم بغداد أخذ ممن كان بها، ولهذا يوجد أكثر ألفاظه التي يذكرها عن أهل السنة والحديث إما ألفاظ زكريا عن أحمد في رسائله الجامعة في السنة، وإلا فالأشعري لم يكن له خبرة بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث، وإنما يعري أقوالهم من حيث الجملة لا يعرف تفاصيل أقوالهم وأقوال أئمتهم، وقد تصرف فيما نقله عنهم باجتهاده في مواضع يعرفها البصير، وأما خبرته بمقالات أهل الكلام فكانت خبرة تامة علىٰ سبيل التفصيل، ولهذا لما صنف كتابه في مقالات الإسلاميين ذكر مقالات أهل الكلام واختلافهم علىٰ التفصيل.

وأما أهل الحديث والسنة فلم يذكر عنهم إلا جملة مقالات، مع أن لهم في تفاصيل تلك من الأقوال أكثر مما لأهل الكلام، وذكر الخلاف بين أهل الكلام في الدقيق فلم

---

(١) انظر: «تبيين كذب المفترىٰ»، لابن عساكر: (٣٨٩-٣٩٠).

يذكر النزاع بين أهل الحديث في الدقيق، وبينهم منازعات في أمور دقيقة لطيفة كمسألة اللفظ ونقصان الإيمان وتفضيل عثمان، وبعض أحاديث الصفات ونفي لفظ الجبر وغير ذلك من دقيق القول ولطيفه»[1].

علىٰ كل حال: يمكن تقسيم الدلالات الموجودة في شرح السنة للبربهاري، من حيث تأثيرها علىٰ الروح العامة لسلفية ما بين أحمد وابن تيمية، إلىٰ نوعين:

الأول: معيارية فهم أحمد، والحنابلة، لمذهب أهل السنة، والذي يمثله هذا الكتاب، وأنه لا يجوز مخالفته في قليل، ولا كثير، وأن من يخالفه يكون مبتدعا هالكا.

فيقرر البربهاري صراحة في شرح السنة أن الفرق الاعتقادية «تصير كلها إلىٰ ألفين وثمان مائة مقالة، وكلها ضلالة، وكلها في النار إلا واحدة، **وهو من آمن بما في هذا الكتاب، واعتقده من غير ريبة في قلبه، ولا شكوك، فهو صاحب سنة، وهو الناجي إن شاء الله**». وفي موضع آخر عن وجوب تقليد من سبق في الاعتقاد، وبخاصة أهل الحديث (مَن قبلنا): «فالله الله في نفسك، وعليك بالأثر، وأصحاب الأثر، **والتقليد؛ فإن الدين إنما هو بالتقليد** يعني للنبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم، **ومن قبلنا** لم يدعونا في لبس، **فقلِّدْهم** واسترح، ولا تجاوز الأثر، **وأهل الأثر**»[2].

«فمن أقر بما في هذا الكتاب وآمن به واتخذه إماما، ولم يشك في حرف منه، ولم يجحد حرفا واحدا، فهو صاحب سنة وجماعة، كامل، قد كملت فيه السنة، ومن جحد حرفا مما في هذا الكتاب، أو شك في حرف منه أو شك فيه أو وقف فهو صاحب هوىٰ».

---

(١) انظر: «الفتاوىٰ الكبرىٰ»، لابن تيمية: (٦/ ٦٦١-٦٦٢).

(٢) وهذا النص غاية في الأهمية في الدلالة علىٰ النقطة الأولىٰ من سمات سلفيي هذه الطبقات التي أشرنا إليها، عن غياب النظر العقلي، والاعتماد علىٰ التقليد والنصوصية البحتة، التي تجاوزت نصوص الوحي (الأثر) إلىٰ نصوص أهل الأثر، والتي تضيق حتىٰ تصل إلىٰ أحمد وأصحابه، وتضيق حتىٰ تصل إلىٰ كتاب البربهاري المعبر عن أحمد، وعليه فالكتاب هو المعبر عن الصحابة، وعليه فهو المعبر عن الرسول، وعليه فهو المعبر عن الله، كما ذكر البربهاري نفسه فيما تقدم نقله فوق. وقد ذكرنا هذا النص هنا ولم نذكره هناك حرصا علىٰ أن نقدم نظاما كاملا لفكر البربهاري الذي صاغ تفكير سلفيي هذه الطبقة في موضع واحد.

«**وجميع ما وصفت لك في هذا الكتاب، فهو عن الله، وعن رسول الله ﷺ، وعن أصحابه وعن التابعين، والقرن الثالث إلىٰ القرن الرابع**، فاتق الله يا عبد الله، وعليك **بالتصديق والتسليم والتفويض والرضىٰ لما في هذا الكتاب**، ولا تكتم هذا الكتاب أحدا من أهل القبلة، فعسىٰ يرد الله به حيرانا عن حيرته، أو صاحب بدعة من بدعته، أو ضالا عن ضلالته، فينجو به.

فاتق الله، **وعليك بالأمر الأول العتيق، وهو ما وصفت لك في هذا الكتاب**، فرحم الله عبدا، ورحم والديه قرأ هذا الكتاب، وبثه وعمل به ودعا إليه، **واحتج به، فإنه دين الله ودين رسول الله ﷺ، فإنه من انتحل شيئا خلاف ما في هذا الكتاب، فإنه ليس يدين لله بدين، وقد رده كله، كما لو أن عبدا آمن بجميع ما قال الله تبارك وتعالىٰ، إلا أنه شك في حرف فقد رد جميع ما قال الله تعالىٰ، وهو كافر**، كما أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تقبل من صاحبها إلا بصدق النية وخالص اليقين، كذلك لا يقبل الله شيئا من السنة في ترك بعض، ومن ترك من السنة شيئا فقد ترك السنة كلها. فعليك بالقبول، ودع عنك المحك واللجاجة، فإنه ليس من دين الله في شيء، **وزمانك خاصة زمان سوء**، فاتق الله».

ولأننا في «زمن سوء»؛ كان لابد من وضع السياج الحامي لنقاوة أهل الحديث والحنابلة الفرقة الناجية، وهو النوع **الثاني** من الدلالة التي في نظام البربهاري: سياسة التعامل مع المبتدع بقمعه وهجره وحصاره والإنكار عليه. بطريقة أو بأخرىٰ محاولة تشكيل جيتو حنبلي، ومجتمع يتسم النقاوة والطهورية الاعتقادية، التي تكون سياسة التعامل مع أي مخالف في قليل أو كثير فيه: تصنيفه أنه مبتدع هالك أولا، ثم إقصاؤه والتخلص منه دينيا واجتماعيا وعلميا بعزله النهائي، إلىٰ أن يمكن التخلص منه فعليا، بسجنه أو قتله، إذا كان للحنابلة سطوة، أو علاقة حسنة بالسلطان، كما سيحصل في فترة لاحقة استثنائية.

وأول هذه الخطوات الدفاعية إذن هي امتحان المخالف، وهي الخطوات التي قام بها الحنابلة مع غير واحد ممن كان يرد عليهم، كما ذكرنا في كائنة الطبري مع الحنابلة.

يقول البربهاري: «**والمحنة في الإسلام بدعة، وأما اليوم فيمتحن بالسنة**، لقوله: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، ولا تقبلوا الحديث إلا ممن تقبلون شهادته».

ويصنف الرجل مبتدعا بمخالفته أي جزئية صغيرة من الاعتقادات التي يعتمدها الحنابلة وأصحاب الحديث، كما ذكر البربهاري سابقا، والأكثر من ذلك أنه «**لا يحل لرجل أن يقول: فلان صاحب سنة حتىٰ يعلم منه أنه قد اجتمعت فيه خصال السنة، لا يقال له: صاحب سنة حتىٰ تجتمع فيه السنة كلها**». ولذلك يبدو مفهوما أنه مَن «من قدم عليا علىٰ عثمان **فهو رافضي** قد رفض أمر أصحاب رسول الله ﷺ»، رغم أن هذا معروف عن جَلَّة من التابعين، من كبار أئمة المسلمين، بل لا يبالغ قائلا أن هذا كان هو المعروف عن جمهور تابعي العراقيين، وبخاصة الكوفيين، وقال به بعض أهل الحديث من تابعي التابعين ومن بعدهم.

وبعد تصنيف المخالف الذي يمتحن بالبدعة؛ نظرا لمخالفته ما جاء في الاعتقادات المذكورة، ولو في حرف واحد؛ تبدأ سياسات هجره المتنوعة، وهجر من لا يهجره: «**وإذا رأيت الرجل جالس مع رجل من أهل الأهواء، فحذِّره وعرِّفه، فإن جلس معه بعدما علم فاتقه، فإنه صاحب هوىٰ**. وإذا سمعت الرجل تأتيه بالأثر[1] فلا يريده، ويريد القرآن، فلا تشك أنه رجل قد احتوىٰ علىٰ الزندقة، فقم من عنده ودَعْه»

وفي نص بالغ الدلالة يقول البربهاري: «وإذا ظهر لك من إنسان شيء من البدع، فاحذره؛ فإن الذي أخفىٰ عنك أكثر مما أظهر.

وإذا رأيت الرجل رديء الطريق والمذهب، فاسقا فاجرا، صاحب معاص، ضالا، وهو أهل السنة فاصحبه، واجلس معه فإنه ليس تضرك معصيته، وإذا رأيت الرجل مجتهدا -وإن بدا متقشفا محترقا بالعبادة- صاحب هوىٰ، فلا تجالسه،

---

(١) ونلاحظ أن الإشكال في هذا المعمار، ليس في قبح رد الحديث والاكتفاء بالقرآن، كما قد يفهم بعض الباحثين والسلفيين فهما سطحيا. بل الإشكال أن البربهاري يجعل لمجرد (الأثر - المأثور عن السابقين) حجية معيارية يصنف علىٰ أساسها من لا يقبل (الأثر) ويريد القرآن علىٰ أنه (زنديق)، ولو كان رده للأثر وجيها، ولسبب مقبول، وبدليل أقوىٰ منه، أو من غير دليل أقوىٰ منه ولكنه لا يرىٰ في الأثر حجة إلزامية، ككلام طبقات أهل الحديث ومن قبلهم، ممن بعد الصحابة. ولم يشترط البربهاري في معيارية ذلك الأثر شرطا، كأن يكون صحيحا، أو مشهورا، أو مقبولا، أو مجمعا عليه، أو عن الفرق بين الأثر الذي هو حديث نبوي، أو الأثر الذي هو قول صحابي، أو من بعده، أو أحمد، أو غيره من أهل الحديث، وهذا متسق مع دعوته السابقة لتقليد والتفويض لمن سبقنا الذين لم يتركونا في لبس، وأن الدين التقليد.

ولا تقعد معه، ولا تسمع كلامه ولا تمش معه في طريق، فإني لا آمن أن تستحلي طريقته فتهلك معه»

ويستعين البربهاري بعدة نصوصية جاهزة ليوظفها في دعم هذا المعنىٰ: «وقال سفيان الثوري: من أصغىٰ بأذنه إلىٰ صاحب بدعة، خرج من عصمة الله، ووكل إليها -يعني إلىٰ البدع-. وقال داود بن أبي هند: أوحىٰ الله تبارك وتعالىٰ إلىٰ موسىٰ بن عمران: لا تجالس أهل البدع، فإن جالستهم، فحاك في صدرك شيء مما يقولون، أكببتك في نار جهنم.

وقال الفضيل بن عياض: من جالس صاحب بدعة لم يعط الحكمة. وقال الفضيل بن عياض: لا تجلس مع صاحب بدعة، فإني أخاف أن تنزل عليك اللعنة. وقال الفضيل بن عياض: من أحب صاحب بدعة، أحبط الله عمله، وأخرج نور الإسلام من قلبه. وقال الفضيل بن عياض: من جلس مع صاحب بدعة، ورثه العمىٰ. وقال الفضيل بن عياض: إذا رأيت صاحب بدعة في طريق فجز في طريق غيره. وقال الفضيل بن عياض: من عظم صاحب بدعة، فقد أعان علىٰ هدم الإسلام، ومن تبسم في وجه مبتدع فقد استخف بما أنزل الله ﷻ علىٰ محمد ﷺ، ومن زوج كريمته مبتدع فقد قطع رحمها، ومن تبع جنازة مبتدع لم يزل في سخط الله حتىٰ يرجع. وقال الفضيل بن عياض: آكل مع يهودي ونصراني، ولا آكل مع مبتدع، وأحب أن يكون بيني وبين صاحب بدعة حصن من حديد.

وقال الفضيل بن عياض: إذا علم الله ﷻ من الرجل أنه مبغض لصاحب بدعة غفر له، وإن قل عمله. ولا يكن صاحب سنة يمالئ صاحب بدعة إلا نفاقا. ومن أعرض بوجهه عن صاحب بدعة ملأ الله قلبه إيمانا، ومن انتهر صاحب بدعة آمنه الله يوم الفزع الأكبر، ومن أهان صاحب بدعة رفعه الله في الجنة مائة درجة. فلا تكن تحب صاحب بدعة في الله أبدا»[(١)].

---

(١) نلاحظ، كما لاحظنا سابقا، الفقر النصوصي الواضح في تغطية هذا المبنىٰ سلفيًا، عند البربهاري ومن بعده -فكل من بعده عيال عليه وعلىٰ تلك الطبقة تقريبا-. فهناك غياب في الوقوف علىٰ أحاديث نبوية التي تدل علىٰ ذلك التصور للهجر الكلي للمبتدع. ويمثل حديث تحريم هجر المؤمن فوق ثلاث: إشكالًا كبيرًا علىٰ هذا المبنىٰ مثلا، وحادثة الثلاثة الذين خُلّفوا: من الواضح قرآنيًا وسنيًا أنها حادثة =

وكتب كثير من السلفيين أهل الحديث في هذه الفترة في ذم علم الكلام، كالهروي، وشيخه يحيىٰ بن عمار، حيث يذكر الهروي في كتبه ما يدل علىٰ شيوع تكفير الأشعرية، والكلابية، ولعنهم في بلاد ما وراء النهر.

نقل الهروي في ذم الكلام: «رأيت يحيىٰ بن عمار ما لا أحصي من مرة علىٰ منبره **يكفرهم ويلعنهم، ويشهد علىٰ أبي الحسن الأشعري** بالزندقة، وكذلك رأيت عمر بن إبراهيم ومشائخنا»[1]. وقد قال الذهبي في ترجمة يحيىٰ بن عمار: «كان متحرفا علىٰ المبتدعة والجهمية بحيث يؤول به ذلك إلىٰ تجاوز طريقة السلف، وقد جعل الله لكل شيء قدرا، إلا أنه كان له جلالة عجيبة بهراة وأتباع وأنصار»[2].

= عين لهؤلاء الثلاثة، لم تحدث لغيرهم، ممن أحدث أكثر منهم، وفي أنواع العزل التي حصلت معهم ما لا يشرع في هجر المبتدع، كتحريم المرأة عليه، ولم يفعل الصحابة هجرًا من ذلك الجنس قط، لا في عصر الراشدين ولا بعدهم، مع وجود البدع في آخر زمن الراشدين فمن بعدهم.

كذلك، وفي ضوء ما سبق، هناك غياب في الوقوف علىٰ آثار قولية أو عملية للصحابة، أو التابعين، تدل علىٰ هذا التصور. فقط بعض العبارات عن تابعي التابعين، في صور جزئية من الهجر، كالمنع من تلقي العلم، وهذا ليس من صور الهجر التامة التي يقدمها هؤلاء السلفيون، حتىٰ من حقوق الإسلام التي لا تثبت إلا به. وهذا أيضا ليس من الظاهر عمومه، حتىٰ إن أحمد وغيره نص علىٰ التحمل عن المبتدعة كالمرجئة وقال إنه بتركهم يترك حديث كثير. وعلىٰ كل حال فمهما يُقَل عن منع المحدثين من الأخذ عن المبتدع؛ فإن الخلاف فيه مشهور، ويكاد يكون المستقر عند المحدثين التحمل عن المبتدعة مطلقا بشرط الوثاقة، حتىٰ إن الصحيحين أخرجا للمبتدعة فيما يؤيد في ظاهره بدعهم، وهذا أمر مشهور لا نطيل فيه، والخلاف فيه متداول في كتب مصطلح الحديث.

فالمقصود أنه لم يقدر المقرر لهذا المبنىٰ علىٰ التترس سلفيًا إلا بأقوال متأخرة، أقدمها لا يدل علىٰ تمام هذه المبنىٰ، وأما المتأخر منها فهو كما ترىٰ يرجع إلىٰ طبقة أهل الحديث أنفسهم، وبعض المتأخرين كالفضيل بن عياض، الذي يسترعي انتباهنا الكثرة الكبيرة في الاعتماد عليه، حتىٰ يمكن أن يقال إن البربهاري اعتمد عليه وحده تقريبا في تعضيد مسلك العزل والهجر التام للمبتدعة.

وهذا هو ما سيجعل ابن تيمية بعد هذا يُقدم قراءة تأويلية مغايرة لهذا الباب كله، يجعل عمادها المصلحة الشرعية المتغيرة بتغاير الأشخاص والأمكنة والأزمان. وهو التأويل الذي لم يمنع طوائف من السلفية المعاصرة من إحياء القراءة التقليدية التي في تصرفات الجيل الرابع خاصة النسخة البربهارية لباب الهجر والتعامل مع المبتدع وتوظيفها في صراعهم مع مخالفيهم من السلفيين وغير السلفيين.

(١) انظر: «ذم الكلام وأهله»، للهروي: رقم (١٣١٥).

(٢) انظر «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٤٨١).

وقال أحمد بن حمزة، وأبو علي الحداد: وجدنا أبا العباس النهاوندي علىٰ الإنكار علىٰ أهل الكلام، **وتكفير الأشعرية**، وذكر أعظم شأنه في الإنكار علىٰ أبي الفوارس القرماسيني، وهجرانه إياه **لحرف واحد**. وقال أحمد بن حمزة، يقول: لما اشتد الهجران بين النهاوندي وأبي الفوارس، سألوا أبا عبد الله الدينوري، فقال: **لقيت ألف شيخ علىٰ ما عليه النهاوندي**. وقال الماليني: قيل لأبي سعد الزاهد: إن أبا الحسن الديناري، ناضل عنك عند سبك ....، فقال: **وإياه فلعن الله**؛ لأنه كلابي. وقال عمر بن إبراهيم: **لا تحل ذبائح الأشعرية، لأنهم ليسوا بمسلمين، ولا بأهل كتاب، ولا يثبتون في الأرض كتاب الله**. وقال أحمد بن حمزة: عُقد لواقد في طبرستان مجلس، فقعد علىٰ المنبر، فسألوه عن حروف القرآن، فأنكرها، **فضرب بمسحاة فقتل**. وقال أحمد بن أبي رافع، وغيره: يذكرون شدة أبي حامد علي الباقلاني، قال: وأنا بلغت رسالة أبي سعيد إلىٰ ابنه سالم ببغداد: **إن كنت تريد أن ترجع إلىٰ هراة فلا تقرب الباقلاني**[(1)].

قال ابن تيمية: «ذكر شيخ الإسلام -يعني الهروي- في كتابه قال: سمعت أحمد بن أبي نصر يقول: **رأينا محمد بن الحسين السلمي يلعن الكلابية**. ومحمد بن الحسين السلمي هو الشيخ أبو عبد الرحمن أعرف مشايخ أبي القاسم القشيري بطريقة الصوفية وكلامهم.

ومعلوم أن القوم من أبعد الناس عن اللعن ونحوه لحظوظ أنفسهم ولولا أن أبا عبد الرحمن كان الذي عنده أن الكلابية مباينون لمذهب الصوفية المباينة العظيمة التي توجب مثل هذا لما لعنهم أبو عبد الرحمن هذا»[(2)].

وينقل ابن تيمية عن الهروي أنه قال في ذم الكلام: «وقد شاع في المسلمين[(3)] أن رأسهم علي بن إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي»[(4)]. وأصل

---

(١) انظر: «جمع الجيوش والدساكر علىٰ ابن عساكر»، لابن عبد الهادي: (١٠٨-١٢٠)، نصوص مختارة، من كتاب الهروي.

(٢) انظر: «الاستقامة»، لابن تيمية: (١/ ١٠٤-١٠٥).

(٣) سيأتي أنه ليس هناك شياع ولا شهرة ولا معرفة بهذا أصلا، إلا رواية منكرة، إن صحت؛ فليست بصريحة.

(٤) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية: (١/ ٤/ ٤١٥).

ذلك حكاية حكاها الهروي عن شيخه يحيىٰ بن عمار، قال: «سمعت زاهر بن أحمد -وكان للمسلمين إمامًا- يقول: نظرت في صير باب؛ فرأيت أبا الحسن الأشعري يبول في البالوعة، فدخلت عليه، فحانت الصلاة، فقام يصلي وما كان استنجىٰ ولا تمسح ولا توضأ، فذكرت الوضوء؛ فقال: لست بمحدث»[1]. وينقل الهروي عن زاهر هذا أيضا أنه قال: «دورت في أخمص الأشعري بالنقش دائرةً وهو قائل؛ فرأيت السواد بعد ست لم يغسله»[2]، ونقل ابن تيمية عن العروي، عن زاهر هذا: «أشهد لما مات أبو الحسن الأشعري متحيرًا بسبب مسألة تكافؤ الأدلة»[3].

وكان يحيىٰ بن عمار يكفرهم -كما تقدم ذكره-، بحسب ما ينقل الهروي «علىٰ ثلاثة أشياء أنه ليس في السماء رب وفي الروضة رسول ولا في الأرض كتاب كما سمعت يحيىٰ بن عمار يحكم به عليهم وإن كانوا يموهونها وورّوا عنها واستوحشوا من تصريحها فإن حقائقها لازمة لهم»[4].

---

(١) انظر: «ذم الكلام وأهله»، للهروي: رقم (١٢٧٤).

وقد قال الذهبي في السير (١٦/٤٧٨)، تعليقا: «قلت: لعله نسي».

قلنا: زاهر بن أحمد مقرئ من فقهاء خراسان، ليس من أجلاء العلماء، ولا هو معروف إلا في ناحيته، ولا يدرىٰ عن عدالته في نفس الأمر، فقد تلصص من صير باب، وهذا خارم للعدالة، وأقل ما فيه أنه لا يورث خبره الوثاقة، ويبعد أن يكون نظر فجأة من فرجة صغيرة ويرىٰ فيها إنسانا يبول ويحدد أنه يبول في بالوعة، ويحتمل ألا يكون ما رآه دقيقا أصلا. ولو قُبل خبره فليس صريحا في زعمه. فقد يكون الأشعري نسي كما قال الذهبي، والأظهر منه أن سياقة الخبر دالة علىٰ وجود المهلة بين ذلك ودخول الصلاة، إذ ليس من المحتمل أنه دخل عليه وهو يبول، فلابد أنه دخل بعد أن فرغ من ذلك، فما أدراه أنه لم يتوضأ بعدها، أو لم يتيمم، ويكون قول الأشعري لست بمحدث مبنيًا علىٰ ذلك؟!

(٢) انظر: «ذم الكلام وأهله»، للهروي: رقم (١٢٧٥).

ويبدو أن زاهرًا هذا كان متخصصًا في مراقبة الأشعري!، وهذا ما يؤكد الشكوك التي ذكرناها عن صدق هذه الحكايات أصلا. وهي كسابقتها ليست صريحة علىٰ هذه الدعوىٰ العظيمة. فيحتمل أن الأشعري كان يتيمم لعلة أو برد، ويحتمل أنه كان يغسل رجليه غسلا رقيقا فلم يزل هذا بمرد جرد الماء من غير دلك وتخليل، ويحتمل أنه كان يمسح علىٰ خفه، والماسح علىٰ الخف المقيم له أن يمسح يوما وليلة من آخر حدث أحدثه، فيتصور أن يمكث يمسح علىٰ خفيه نحو يومين، إن أحدث بعد لبس الخف بفترة، ويحتمل أن يمسح أياما إن كان مسافرا، فالمقصود أنه لا صراحة فيما ذكره.

(٣) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية: (٤/٤١٦).

(٤) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية: (٤/٤١٤). =

ويقول ابن تيمية عن هذه الطبقة في خراسان حواليها، ومنهم الأنصاري الهروي: «**كانوا مكفرين له -يعني الجهم- في مسائل الصفات كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي صاحب كتاب «ذم الكلام» فإنه من المبالغين في ذم الجهمية لنفيهم الصفات. وله كتاب «تكفير الجهمية» ويبالغ في ذم الأشعرية مع أنهم من أقرب هذه الطوائف إلىٰ السنة والحديث. وربما كان يلعنهم**. وقد قال له بعض الناس -بحضرة نظام الملك- **أتلعن الأشعرية؟ فقال: ألعن من يقول: ليس في السموات إله ولا في المصحف قرآن ولا في القبر نبي**. وقام من عنده مغضبا»[1].

ويجمل الهروي رأيه في الأشعرية، بخلاف المسائل الثلاثة سابقة الذكر، فيقول:

«وأبطلوا التقليد، فكفَّروا آباءهم وأمهاتهم وأزواجهم وعوام المسلمين، وأوجبوا النظر في الكلام، واضطروا إليه الدين، بزعمهم فكفَّروا السلف. وقالت طائفة منهم الفرض لا يتكرر فأبطلت الشرائع، وسموا الإثبات تشبيهًا، فعابوا القرآن وضللوا الرسول، فلا تكاد ترىٰ منهم رجلًا ورعًا، ولا للشريعة معظمًا، ولا للقرآن محترمًا، ولا للحديث موقرًا، وسُلِبوا التقوىٰ ورقة القلب وبركة التعبد ووقار الخشوع، واستفضلوا الرسول، فانظر فلا هو طالب آثاره، ولا تتبع أخباره، ولا يناضل عن سننه، ولا هو راغب في أسوته، يتقلب بمرتبة العلم وما عرف حديثًا واحدًا، تراه يهزأ بالدين ويضرب له الأمثال ويتلعب بأهل السنة ويخرجهم أصلًا من العلم، لا تنفر لهم عن بطانة إلا خانتك، ولا عن عقيدة إلا رابتك وألبسوا ظلمة الهوىٰ، وسلبوا هبة

= والمراد بالأول نفي العلو، وبالثالث القول بالكلام النفسي وخلق حروف القرآن التي في الأرض. أما الثاني فهو فرع علىٰ مسألة أن العرض لا يستمر زمانين عند الأشعرية، فألزموهم بأن الجسد النبوي الشريف في قبره ليس بنبي الآن؛ لأن النبوة عرض ولا تدوم زمانين، والنبي روحه في الملأ الأعلىٰ، فالتزم ذلك بعضهم، فكانت محنة عليهم، وقد قتل ابن فورك بسبب هذا القول في زمن محمود بن سبكتكين صاحب خراسان. وفق ما يذكره جماعة كابن حزم، وغيره، وأنكر ذلك آخرون، كابن الصلاح وابن السبكي. وقد أنكر أبو القاسم القشيري، تلميذ ابن فورك، في شكايته المشهورة التي ستأتي الإشارة إليها قريبا، صحة هذه النسبة إليهم، بناء علىٰ تقريرهم حياة الأنبياء في قبورهم.

ومن الواضح، وبغض النظر عن الحكم الذاتي للأمور الثلاثة المذكورة في نفسها؛ أن جميع هذه الأقوال لزومية، لا ثبوتية تصريحية.

(١) انظر: «امجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (١/ ١٤/ ٣٥٤).

الهدىٰ، فتنبو عنهم الأعين وتشمئز منهم القلوب»[1]، وإذا كان هذا لا يتسق مع الأشعرية الموصوفين بالحفظ والإمامة في الحديث والفقه والقرآن، فقال: «فرأيت قومًا منهم يجتهدون في قراءة القرآن وحفظ حروفه والإكثار من ختمه، ثم اعتقاده فيه ما قد بيناه = اجتهاد روغان كالخوارج»[2].

وتلخص قصة للهروي مع الحافظ ابن خاموش نقلها الذهبي الوضع في تلك الأنحاء، وما كان يمثله الحنابلة من عقيدة السلف، التي ليس المخالف لها علىٰ شيء: «قال ابن طاهر: وسمعت أبا إسماعيل يقول: قصدت أبا الحسن الخرقاني الصوفي، ثم عزمت علىٰ الرجوع، فوقع في نفسي أن أقصد أبا حاتم بن خاموش الحافظ بالري، وألتقيه -وكان مقدم أهل السنة بالري، وذلك أن السلطان محمود بن سبكتكين لما دخل الري، وقتل بها الباطنية، منع الكل من الوعظ غير أبي حاتم، وكان من دخل الري يعرض عليه اعتقاده، فإن رضيه، أذن له في الكلام علىٰ الناس، وإلا فمنعه -قال: فلما قربت من الري؛ كان معي رجل في الطريق من أهلها، فسألني عن مذهبي، فقلت: **حنبلي**، فقال: مذهب ما سمعت به! وهذه بدعة. وأخذ بثوبي، وقال: لا أفارقك إلىٰ الشيخ أبي حاتم. فقلت: خيرة. فذهب بي إلىٰ داره، وكان له ذلك اليوم مجلس عظيم، فقال: هذا سألته عن مذهبه، فذكر مذهبا لم أسمع به قط. قال: وما قال؟ فقال: قال: أنا حنبلي. فقال: دعه، **فكل من لم يكن حنبليا، فليس بمسلم**. فقلت في نفسي: الرجل كما وصف لي. ولزمته أياما، وانصرفت»[3].

ومما يبين موقف ابن تيمية من هذه الشدة أنه لما نقل قول الحسن بن أبي أمامة: «سمعت أبي يقول: لعن الله أبا ذر، فإنه أول من حمل الكلام إلىٰ الحرم، وأول من بثه في المغاربة». وأبو ذر هذا من أصحاب الدارقطني والباقلاني، وهو راوية البخاري في المغرب، وأشهر من حمل إليهم الكلام علىٰ طريق الأشعري، وكانوا قبل ذلك لا يعرفونه؛ فلما نقل بن تيمية هذا علق عليه بقوله: «قلت: أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير

---

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية: (٤/ ٤١٤-٤١٥).

(٢) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية: (٤/ ٤١٦).

(٣) انظر «سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ٥٠٧-٥٠٨).

ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به، وكان قد قدم إلىٰ بغداد من هراة، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلىٰ الحرم، فتكُلِّم فيه.

وأهل المغرب كانوا يحجون، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم علىٰ أصلها، فيرحل منهم من يرحل إلىٰ المشرق، كما رحل أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبو جعفر السمناني الحنفي صاحب القاضي أبي بكر، ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد.

ثم إنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد علىٰ كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفىٰ علىٰ من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا لأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلىٰ طرده والتزام لوازمه، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين، وصار الناس بسبب ذلك: منهم من يعظمهم، لما لهم من المحاسن والفضائل، ومنهم من يذمهم، لما وقع في كلامهم من البدع والباطل، **وخيار الأمور أوساطها**.

وهذا ليس مخصوصًا بهؤلاء، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين، والله تعالىٰ يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات، ويتجاوز لهم عن السيئات، ﴿رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾»[1].

وينبغي أن نبين هنا، وإن كان ليس موضعه الأصلي، أن موقف ابن تيمية كما يبين النص السابق؛ حيث إنه يتناول الأشاعرة ابتداء: **هو عدم القبول بهذا الغلو والتجاوز**. وابن تيمية ينقل كثيرا من العبارات المذكورة، وقد يعلق أحيانا كما تقدم، وقد لا يعلق، وبسبب ذلك يستدل بعض السلفيين بهذه النصوص، وكذلك بعض الأشاعرة، علىٰ أن ابن تيمية كان موافقا لهذه الأقوال. والحق إن ابن تيمية كان ينقل تلك النصوص في سياق معين، لا يستلزم التعليق عليها، وهذا السياق بعموم، وفي

---

(١) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (٢/ ١٠١-١٠٢).

الغالب: هو وجود المباينة بين مذهبي أهل الحديث، السلفيين، والمتكلمين، وأنه ليس صحيحا أن المتكلمين كانوا يمثلون أهل السنة بالاتفاق، ولم ينكر عليه تلك النسبة منكر، بل كانت الفرقة موجودة، وكان أهل الحديث علىٰ وعيٍ بها، وأنكروها أشد الإنكار لما ظهرت فيهم. ولذلك لم يخل كلامه أحيانا من تعقيب بنفي تلك الشدة والغلو. وقد ذكرنا من قبل أنه يقول إن بدع الحنابلة في الغلو- وشدة التعصب علىٰ المخالفين.

وقد ذكر هو نفسه في كثير من كلامه الثناء علىٰ الأشعري، والأشعرية، أنهم أقرب الطوائف إلىٰ أهل الحديث، بل هم أهل السنة والحديث في بعض المواضع: «وإن كان في كلامهم من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلىٰ السنة والجماعة والحديث، وهو يعدون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلىٰ مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم»[(١)].

وأثنىٰ علىٰ الأشعري وردوده علىٰ الملحدة وأهل الملل والمعتزلة والشيعة، «وهو دائمًا ينصر في المسائل التي فيها النزاع بين أهل الحديث وغيرهم قول أهل الحديث، لكنه لم يكن خبيرًا بمأخذهم، فينصره علىٰ ما يراه من الأصول التي تلقاها عن غيرها، فيقع في ذلك من التناقض ما ينكره هؤلاء هؤلاء، كما فعل في مسألة الإيمان»[(٢)]، «لكن كان له من موافقة مذهب السنة والحديث في الصفات والقدر والإمامة والفضائل والشفاعة والحوض والصراط والميزان، وله من الردود علىٰ المعتزلة والقدرية والرافضة والجهمية وبيان تناقضهم؛ ما أوجب أن يمتاز بذلك عن أولئك، ويعرف له حقه وقدره، قد جعل الله لكل شيء قدرا، وبما وافق فيه السنة والحديث صار له من القبول والأتباع ما صار»[(٣)].

ثم يقول: «الموافقة التي فيها قهر المخالف وإظهار فساد قوله: **هي من جنس**

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية: (٢/ ٨٧).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٧/ ١٢٠).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٤/ ١٢-١٣).

المجاهد المنتصر. فالراد علىٰ أهل البدع مجاهد حتىٰ كان يحيىٰ بن يحيىٰ يقول: (الذب عن السنة أفضل من الجهاد)، **والمجاهد قد يكون عدلا في سياسته وقد لا يكون وقد يكون فيه فجور**».

وهذا نص نفيس، يبين أن الحنابلة وغيرهم من أهل الحديث من الرادين علىٰ الأشعري والأشعرية، كانوا من جنس المجاهدين، لأن الرد علىٰ البدع من جنس الجهاد، فكذلك وقع لهم ما قد يقع للمجاهد، فالمجاهد يكون عدلا في سياسته، وقد يكون باغيا فيها، بل **فيها فجور**.

وما تقدم قدر حجاجي كاف يدل علىٰ صحة ما نقول منممايزة موقف ابن تيمية لموقف تلك الطبقات من السلفية قبله، وسيأتي في الكلام عن ابن تيمية تصريحه بمغايرة تلك الطريقة لطريقته.

تجسدت أكبر ملامح ما نقول من تشدد سلفية تلك الأزمان، التي دخل عليها مكوّن جديد لم يكن بيد البربهاري، وهو الوصول لدائرة السلطة. فقد اقترب الحنابلة وأهل الحديث، وبخاصة في فيما وراء النهر، في عصر القادر بالله العباسي، من أمير غزنة -الدولة الغزنوية جنوبي شرق آسيا، الناشئة تحت الخلافة العباسية- محمود بن سبكتكين (٤٢١هـ)، الذي أظهر لعن المبتدعة، في نيسابور، قاعدة خراسان، كالروافض والمعتزلة (والأشعرية)، علىٰ المنابر، وامتحنوا منهم جماعات، واستتابوهم وعاقبوهم.

يذكر الحافظ اللالكائي (الشافعي) تحت باب: «سياق ما روي من المأثور عن الصحابة وما نقل عن أئمة المسلمين من إقامة حدود الله في القدرية من القتل والنكال والصلب» بعض تلك الحوادث: «استتاب أمير المؤمنين القادر بالله حرس الله مهجته، وأمد بالتوفيق أموره، ووفقه من القول والعمل بما يرضي مليكه. فقهاء المعتزلة الحنفية في سنة ثمان وأربع مائة، فأظهروا الرجوع وتبرءوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام والسنة، وأخذ خطوطهم بذلك وأنهم مهما خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أعز الله نصرته، أمر أمير المؤمنين القادر بالله واستن بسنته في أعماله التي استخلفه عليها

من خرسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعلية والقرامطة والجهمية والمشبهة وصلبهم وحبسهم ونفيهم والأمر باللعن عليهم علىٰ منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام إلىٰ أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين في الآفاق، وجرىٰ ذلك علىٰ يدي الحاجب أبي الحسن علي بن عبد الصمد رحمه الله في جماد الآخرة سنة ثلاث عشرة وأربعمائة، تمم الله ذلك وثبته إلىٰ أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين»[١].

ويقول ابن تيمية: «لما وقع في أرض المشرق زمن السلطان محمود بن سبكتكين ثم في أول دولة السلاجقة زمن ألب رسلان فتنة بين الحنفية والشافعية، وكان السلطان قد تقدم بلعنة أهل البدع علىٰ المنابر لما كاتبه الحاكم المصري الملحد ودعاه إلىٰ مبايعته، فأرسل إلىٰ الإمام القادر فعرفه لصورة الحال، وبمبايعته لشريعة الإسلام، وكتب الإمام القادر الاعتقاد القادري المعروف، وعامته من نظم الشيخ أبي أحمد الكرجي، وأمر القائم بقراءته علىٰ الناس، وتقدم باستتابة أهل البدع، فاستتيبت المعتزلة سنة بضع وأربعمائة، وجرىٰ علىٰ القاضي أبي بكر بن الطيب محنة، وقام عليه الشيخ أبو حامد الإسفراييني الشافعي، والشيخ أبو عبد الله بن حامد الحنبلي، وكان الإسفراييني مظهرًا للإنكار عليه جدا مظهرًا لمخالفته في قوله في القرآن، وكان القاضي أبو بكر يكتب محمد بن الطيب الحنبلي إذ كانت الأشعرية منتسبة إلىٰ السنة وإلىٰ أئمتها منتصرة للمقالات المشهورة عن إمام السنة أحمد بن حنبل وغيره من علماء أهل السنة، وصنف القاضي أبو بكر إذ ذاك كتابه المشهور في الرد علىٰ الباطنية، حزب الحاكم المصري العبيدي، وقام السلطان محمود بأرض المشرق، وأظهر لعنة أهل البدع علىٰ المنابر، وكذلك بعده ملوك السلاجقة، فأدخل أقوام من الحنفية وغيرهم الأشعرية في اللعنة، حتىٰ صنف أبو القاسم القشيري شكايته المشهورة[٢]، وصنف الحافظ أبو بكر البيهقي رسالة معروفة، وذكروا أشياء مما نقمت علىٰ

(١) انظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، للالكائي: (٤/ ٧٩٩-٨٠٠).

(٢) وهي المشهورة بشكاية أهل السنة، أو محنة أهل السنة، يشكو فيها ما حصل من التنكيل بالأشاعرة فيما وراء النهر، وقد أوردها السبكي بطولها في طبقات الشافعية، (٢/ ٣٩٩).

أبي الحسن الأشعري»[1]، «وصنف ابن الباقلاني كتابه المعروف في الرد علىٰ من ينسب إلىٰ الأشعري خلاف قوله واعتمد السلطان محمود بن سبكتكين في مملكته نحو هذا وزاد عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع علىٰ المنابر فلعنت الجهمية والرافضة والحرورية والمعتزلة والقدرية ولعنت أيضًا الأشعرية حتىٰ جرىٰ بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وغيرهم، قوم يقولون هم من أهل البدع فيلعنون، وقوم يقولون ليسوا من أهل البدع فلا يلعنون»[2]، ويضيف في نص آخر: «إن ملك بغداد محمود بن سبكتكين كان قد أمر في مملكته بلعن أهل البدع علىٰ المنابر فلعنوا، وذكر فيهم الأشعرية، وكذلك جرىٰ في أول مملكة السلاجقة الترك، وكان الذين سعوا في إدخالهم في اللعنة فيهم من سكان تلك البلاد من الحنفية الكرامية وغيرهم، ومن **أهل الحديث طوائف**»[3].

ويقول: «اهتم كثير من الملوك والعلماء بأمر الإسلام وجهاد أعدائه حتىٰ صاروا يلعنون الرافضة والجهمية وغيرهم علىٰ المنابر؛ حتىٰ لعنوا كل طائفة رأوا فيها بدعة. فلعنوا الكلابية والأشعرية: كما كان في مملكة الأمير محمود بن سبكتكين، وفي دولة السلاجقة ابتداء وكذلك الخليفة القادر؛ ربما اهتم بذلك واستشار المعتزلة من الفقهاء ورفعوا إليه أمر القاضي أبي بكر، ونحوه وهموا به حتىٰ كان يختفي، وإنما تستر بمذهب الإمام أحمد وموافقته، ثم **ولىٰ النظام** -يعني نظام الملك- وسعوا في رفع اللعنة، واستفتوا من استفتوه من فقهاء العراق كالدامغاني الحنفي، وأبي إسحاق الشيرازي وفتواهما حجة علىٰ من بخراسان من الحنفية والشافعية. وقد قيل: إن أبا إسحاق استعفىٰ من ذلك فألزموه وأفتوا بأنه لا يجوز لعنتهم ويعزر من يلعنهم وعلل الدامغاني: بأنهم طائفة من المسلمين. وعلل أبو إسحاق -مع ذلك-: بأن لهم ذبا وردا علىٰ أهل البدع المخالفين للسنة فلم يمكن المفتي أن يعلل رفع الذم إلا بموافقة السنة والحديث. وكذلك رأيت في فتاوىٰ الفقيه أبي محمد -أي العز بن عبد السلام- فتوىٰ طويلة فيها أشياء حسنة قد سئل بها عن مسائل متعددة قال فيها: وأما لعن العلماء

(١) انظر: «الصفدية»، لابن تيمية: (٢/ ١٦٢).

(٢) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية: (٤/ ٢٧٣-٢٧٤).

(٣) انظر: «الفتاوىٰ الكبرىٰ»، لابن تيمية: (٦/ ٦٠٣).

لأئمة الأشعرية فمن لعنهم عُزِّر[1]. وعادت اللعنة عليه فمن لعن من ليس أهلا للعنة وقعت اللعنة عليه. والعلماء أنصار فروع الدين والأشعرية أنصار أصول الدين»[2].

ويحكي الهروي أحداث لعن المخالفين، ومنهم الأشعرية، زمن الأمير محمود بن سبكتكين، ومشاركته فيها: «قد ذكر شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتاب ذم الكلام وأهله في الطبقة الثامنة، قال: وفيها نجحت الأشعرية، ثم ذكر الطبقة التاسعة، وذكر فيها كلام من ذكره فيهم. ثم قال: قرأت كتاب محمود الأمير بحث فيه علىٰ كشف أستار هذه الطائفة والإفصاح بعيبهم ولعنهم حتىٰ كان قد قال فيه: **أنا ألعن من لا يلعنهم** فطاروا لله في الآفاق للحامدين كل مطار، وساروا في المادحين كل مسار، لا ترىٰ عاقلا إلا وهو ينسبه إلىٰ متانة الدين وصلابته، ويصفه بشهامة الرأي ونجابته فما ظنك بدين يخفىٰ فيه ظلم العيوب وتتجلىٰ عنه بهم القلوب، ودين يناجي به أصحابه، وتبرىٰ منه أربابه، وما خفي عليكم أن القرآن مصرح به في الكتاتيب، ويجهر به في المحاريب، وحديث المصطفىٰ يقرأ في الجوامع، ويستمع في المجامع وتشد إليه الرحال، ويتبع في البراري. والفقهاء في القلانس يفصحون في المجالس، وإن الكلام في الخفايا يرسل به الزوايا، قد ألبس أهله الذلة واستعر بهم ظلمه يرمون بالألحاظ، ويخرجون من الحفاظ، يسب بهم أولادهم، وتبرأ منهم أوداؤهم يلعنهم المسلمون وهم عند المسلمين يتلاعنون.

ثم إنه جرىٰ بعد ذلك في خلافة القائم في مملكة السلاجقة ظفرلنك وذويه لعن المبتدعة أيضا، وأنه أدخل فيهم الأشعرية لقصد التشفي والتسلي فإنه ذكر رسالة أبي بكر البيهقي إلىٰ الوزير في استدراك ذلك، قال فيها: (ثم إن السلطان -أعز الله نصره وصرف همته العالية إلىٰ نصرة دين الله وقمع أعداء الله- بعد ما تقرر للكافة حسن اعتقاده بتقرير خطباء أهل مملكته علىٰ لعن من استوجب اللعن من أهل البدع ببدعته، وأيس أهل الزيغ عن زيغه عن الحق وميله عن القصد، فألقوا في سمعه ما فيه

---

(١) من الطريف أن بعض الباحثين الأشاعرة والأحباش ينسبون الكلام الأخير لابن تيمية، ومن الصحيح أن ابن تيمية لا يجيز لعن الأشاعرة بالعموم، ولكن الكلام ليس كلامه أصلا، ولا يقول ابن تيمية إن الأشاعرة هم أنصار أصول الدين، بهذا الإطلاق.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٤/ ١٥-١٦)، باختصار.

مساء أهل السنة والجماعة كافة ومصيبتهم عامة من الحنفية والمالكية والشافعية الذين لا يذهبون في التعطيل مذهب المعتزلة ولا يسلكون في التشبيه طرق المجسمة في مشارق الأرض ومغاربها ليلبسوا بالأسوة معهم في هذه المساءة عما يسوءهم من اللعن والقمع في هذه الدولة المنصورة)، وذكر تمام الرسالة في بيان أنهم من أهل السنة ومساءلته المنع من إدخالهم في اللعنة»[١].

ويذكر ابن الأثير تلك الأحداث في حوادث (٤٥٦هـ)، حتىٰ ارتفاع اللعن في زمن نظام الملك: «وكان عميد الملك أبي نصر منصور بن محمد الكندري وزير طغرلبك شديد التعصب علىٰ الشافعية، كثير الوقيعة في الشافعي، ﷺ، بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان في لعن الرافضة علىٰ منابر خراسان، فأذن في ذلك، فأمر بلعنهم، وأضاف إليهم الأشعرية، فأنف من ذلك أئمة خراسان، منهم: الإمام أبو القاسم القشيري، والإمام أبو المعالي الجويني، وغيرهما، ففارقوا خراسان، وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين إلىٰ أن انقضت دولته، يدرس، ويفتي، فلهذا لقب إمام الحرمين، فلما جاءت الدولة النظامية، أحضر من انتزح منهم وأكرمهم، وأحسن إليهم. ومن العجب أن ذكره دفن بخوارزم لما خصي، ودمه مسفوح بمرو، وجسده مدفون بكندر، ورأسه ما عدا قحفه مدفون بنيسابور، ونقل قحفه إلىٰ كرمان لأن نظام الملك كان هناك، فاعتبروا يا أولي الأبصار. ولما قرب للقتل قال القاصد إليه: قل لنظام الملك: بئس ما عودت الأتراك قتل الوزراء، وأصحاب الديوان، ومن حفر قليبا وقع فيه، ولم يخلف عميد الملك غير بنت»[٢].

وكانت وطأة تلك الشدَّة علىٰ أئمة الأشاعرة شديدة، طردا، وهجرة، وتشريدا، وإيذاء. يحكي ابن السبكي بعض ذلك بكبد حارّة، وننقله علىٰ طوله لانفراده بكثير من البيانات عن هذا الأمر بخصوصه: «الفتنة التي وقعت بمدينة نيسابور قاعدة بلاد خراسان إذ ذاك في العلم، وكيف آلت إلىٰ خروج إمام الحرمين، والحافظ البيهقي، والأستاذ أبي القاسم القشيري من نيسابور، ثم كيف كانت الدائرة علىٰ من رام مذهب الأشعري بسوء وكيف قصمه الله. كان سلطان الوقت إذ ذاك السلطان طغرلبك

---

(١) انظر: «الفتاوىٰ الكبرىٰ»، لابن تيمية: (٦/ ٦٥١).

(٢) انظر: «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير: (٨/ ١٩٠).

السلجوقى، وكان رجلًا حنفيًا سنيًا خيرًا عادلًا محببًا إلىٰ أهل العلم من كبار الملوك وعظمائهم، وكان لهذا السلطان وزير سوء وهو وزيره أبو نصر منصور بن محمد الكندري كان معتزليًا رافضيًا خبيث العقيدة لم يبلغنا أن أحدًا جمع له من خبث العقيدة ما اجتمع له، وكان له مع ذلك تعصب عظيم، وانضم إلىٰ كل هذا أن رئيس البلد الأستاذ أبا سهل بن الموفق كان ممدحا جوادا ذا أموال جزيلة وصدقات دارة وهبات هائلة؛ فعظم ذلك علىٰ الكندري بما في نفسه من المذهب ومن بغض ابن الموفق بخصوصه وخشيته منه أن يثب علىٰ الوزارة، فحسَّن للسلطان لعن المبتدعة علىٰ المنابر، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة علىٰ المنابر، فاتخذ الكندري ذلك ذريعة إلىٰ ذكر الأشعرية، وصار يقصدهم بالإهانة والأذىٰ والمنع عن الوعظ والتدريس وعزلهم عن خطابة الجامع، واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا أنهم يقلدون مذهب أبي حنيفة، فحببوا إلىٰ السلطان الإزراء بمذهب الشافعي عمومًا وبالأشعرية خصوصًا.

وهذه هي الفتنة التي طار شررها، فملأ الآفاق وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق، وعظم خطبها وبلاؤها وقام في سب أهل السنة خطيبها وسفهاؤها، إذ أدىٰ هذا الأمر إلىٰ التصريح بلعن أهل السنة في الجمع، وتوظيف سبهم علىٰ المنابر وصار لأبي الحسن كرم الله وجهه بها أسوة لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه في زمن بعض بني أمية، حيث استولت النواصب علىٰ المناصب واستعلىٰ أولئك السفهاء في المجامع والمراتب.

فقام أبو سهل في عصبة الحق وشمر عن ساعد الجد بحقيقة الصدق، وتردد إلىٰ العسكر في دفع ذلك، وما أفاد شيء من التدبير؛ إذ كان الخصم الحاكم والسلطان محجبا إلا بوساطة ذلك الوزير، ثم جاء الأمر من قبل السلطان طغرلبك بالقبض علىٰ الرئيس الفراتىٰ والأستاذ أبىٰ القاسم القشيرىٰ وإمام الحرمين وأبىٰ سهل بن الموفق ونفيهم ومنعهم عن المحافل، وكان أبو سهل غائبا إلىٰ بعض النواحي ولما قرئ الكتاب بنفيهم أغرىٰ بهم الغاغة والأوباش، فأخذوا بالأستاذ أبي القاسم القشيري والفراتي يجرونهما ويستخفون بهما وحبسا بالقهندر، وأما إمام الحرمين فإنه كان أحس بالأمر واختفىٰ، وخرج علىٰ طريق كرمان الىٰ الحجاز، ومن ثم جاوَر وسُمِّي

إمام الحرمين، وبقي القشيري والفراتي معترقين مسجونين أكثر من شهر، فتهيأ أبو سهل بن الموفق من ناحية باخرز وجمع من أعوانه رجالا عارفين بالحرب، وأتىٰ باب البلد وطلب إخراج الفراتي والقشيري، فما أجيب، بل هُدِّد بالقبض عليه بمقتضىٰ ما تقدم من مرسوم السلطان، فلم يلتفت وعزم علىٰ دخول البلد ليلا وإخراجهما مجاهرة، وكان متولىٰ البلد قد تهيأ للحرب، فزحف أبو سهل ليلا إلىٰ قرية له علىٰ باب البلد، فلما أصبحوا ترددت الرسل والنصحاء في الصلح وأشاروا علىٰ الأمير بإطلاق الأستاذ والرئيس، فأبىٰ، فالتقوا في السوق وثبت هؤلاء حتىٰ فرغ نشاب أولئك، وتأبىٰ الحق حتىٰ انقضت ترهات الباطل، ثم حمل أصحاب ابن الموفق علىٰ أولئك حملة رجل واحد فهزموهم بإذن الله، وجرحوا أمير البلد وهموا بأسره، ثم توسط الناس ودخلوا علىٰ أبىٰ سهل في تسكين الفتنة وإطفاء الثائرة، وأتوا بالأستاذ والرئيس إلىٰ داره، وقالوا قد حصل القصد وأخرج هذان من الحبس.

فلما انتصر أبو سهل وتم له ما ابتغىٰ تشاور هو وأصحابه فيما بينهم وعلموا أن مخالفة السلطان لها تبعة، وأن الخصوم لا ينامون، فاتفقوا علىٰ مهاجرة البلد إلىٰ ناحية أستواء، ثم يذهبون إلىٰ الملك، وبقي بعض الأصحاب بالنواحي مفرقين، وذهب أبو سهل إلىٰ المعسكر وكان علىٰ مدينة الري، وخرج خصمه من الجانب الآخر، فتوافيا بالري وانتهىٰ إلىٰ السلطان ما جرىٰ، وسعىٰ بأصحاب الشافعي وبالإمام أبىٰ سهل خصوصا، فقبض علىٰ أبىٰ سهل، وحبس في بعض القلاع وأخذت أمواله وبيعت ضياعه ثم فرج عنه وخرج وحج.

فهذا ما كان من الفتنة وكان هذا السلطان مع دينه وخيره ممن لم يمهله الله بعد إذنه بالسب وبحبس القشيري ولم يمكث بعد هذه الواقعة الشنيعة واتفاق هذه الفضيحة الفظيعة إلا زمنا يسيرا وتوفىٰ وتسلطن بعده ولده السلطان الأعظم عضد الدولة أبو شجاع ألب أرسلان. ولم يلبث الكندري إلا يسيرا وقتل شر قتلة وجعل كل جزء من أعضائه فىٰ ناحية ولذلك شرح يطول.

وأسفر صباح الزمان عن طلعة الوزير نظام الملك فقام في نصرة الدين قياما مؤزرا وعاد الحق معززا موقرا وأمر بإسقاط ذكر السب وتأديب من فعله

أما أهل خراسان من نيسابور ونواحيها ومرو وما والاها؛ فإنهم أُخرجوا فمنهم من

جاء إلىٰ العراق ومنهم من جاء إلىٰ الحجاز. فممن حجَّ: الحافظ أبو بكر البيهقي، والأستاذ أبو القاسم القشيري، وإمام الحرمين أبو المعالىٰ الجويني، وخلائق، **يقال جمعت تلك السنة أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية، هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة، وتشتت فكرهم يوم رجوع الحاج: فمِنْ عازم علىٰ المجاورة، ومن محير في أمره لا يدرىٰ أين يذهب**، فاتفقت كلمتهم علىٰ أن الأستاذ أبا القاسم يعلو المنبر ويتكلم عليهم، قيل فصعد وشخص في السماء زمانا وأطرق زمانا، ثم قبض علىٰ لحيته، وقال: يا أهل خراسان بلادكم بلادكم، إن الكندرىٰ غريمكم قطع إربا إربا وفرقت أعضاؤه، وها أنا أشاهده الساعة!»(١).

واستمر استقواء حنابلة في تلك الفترة -قبل نظام الملك- بالسلطة، علىٰ عكس موقف أحمد المجانب للسلطة، والذي كان ينهىٰ عن رفع الشكوىٰ للسلطان ولو من المبتدعة. حتىٰ استعملوا السلطة لإنكار أمور من الخلافيات الفقهية، لا أصول العقائد، كالجهر بالبسملة. فيذكر ابن الأثير في حوادث (٤٤٧هـ): «في هذه السنة وقعت الفتنة بين الفقهاء الشافعية والحنابلة ببغداد، ومقدم الحنابلة أبو يعلىٰ بن الفراء، وابن التميمي، وتبعهم من العامة الجم الغفير، وأنكروا الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، ومنعوا من الترجيع في الأذان، والقنوت في الفجر، ووصلوا إلىٰ ديوان الخليفة، ولم ينفصل حال، وأتىٰ الحنابلة إلىٰ مسجد بباب الشعير، فنهوا إمامه عن الجهر بالبسملة، فأخرج مصحفا وقال: أزيلوها من المصحف حتىٰ لا أتلوها»(٢).

وألف في تلك الفترة أبو علي الحسن بن علي الأهوازي (٤٤٦هـ) رسالة في الرد علىٰ الأشعري وذمّه، سماها: «مثالب ابن أبي بشر الأشعري»، وهي التي رد عليها أبو القاسم بن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلىٰ الأشعري».

ثم حصلت بعد ذلك حادثة شهيرة كانت بمثابة خاتمة تلك الحوادث بين الحنابلة ومن معهم من أهل الحديث، وبين الأشعرية، وهي الحادثة المعروفة بفتنة ابن القشيري: عبد الرحيم بن عبد الكريم (٥١٤هـ)، وهو ابن أبي القاسم: عبد الكريم بن هوازن القشيري (٤٥٦هـ) صاحب الشكاية سابقة الذكر أيام ابن سبكتكين في بغداد.

---

(١) انظر: «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، لابن السبكي: (٣/ ٢٨٩-٢٩٤)، باختصار.

(٢) انظر: «الكامل في التاريخ»، لابن الأثير: (٨/ ١٢٩).

يجمل الذهبي تلك الفتنة: «اعتنىٰ به أبوه، وأسمعه، وأقرأه حتىٰ برع في العربية والنظم والنثر والتأويل، وكتب الكثير بأسرع خط، وكان أحد الأذكياء، لازم إمام الحرمين، وحصل طريقة المذهب والخلاف، وساد، وعظم قدره، واشتهر ذكره.

وحج، فوعظ ببغداد، وبالغ في التعصب للأشاعرة، والغض من الحنابلة، فقامت الفتنة علىٰ ساق، واشتد الخطب، وشمر لذلك أبو سعد أحمد بن محمد الصوفي عن ساق الجد، وبلغ الأمر إلىٰ السيف، واختبطت بغداد، وظهر مبادر البلاء، ثم حج ثانيا، وجلس، والفتنة تغلي مراجلها، وكتب ولاة الأمر إلىٰ نظام الملك ليطلب أبا نصر بن القشيري إلىٰ الحضرة إطفاء للنائرة، فلما وفد عليه، أكرمه وعظمه، وأشار عليه بالرجوع إلىٰ نيسابور، فرجع، ولزم الطريق المستقيم، ثم ندب إلىٰ الوعظ والتدريس، فأجاب، ثم فتر أمره، وضعف بدنه، وأصابه فالج، فاعتقل لسانه إلا عن الذكر نحوا من شهر، ومات»[1].

وذكر ابن الأثير إرهاصات الفتنة، في حوادث (٤٦٦هـ): «في هذه السنة ورد بغداد أبو نصر ابن الأستاذ أبي القاسم القشيري حاجًّا، وجلس في المدرسة النظامية يعظ الناس، وفي رباط شيخ الشيوخ، وجرىٰ له مع الحنابلة فتن لأنه تكلم علىٰ مذهب الأشعري، ونصره، وكثر أتباعه والمتعصبون له، وقصد خصومه من الحنابلة، ومن تبعهم، سوقَ المدرسة النظامية وقتلوا جماعة. وكان من المتعصبين الشيخ أبو إسحاق، وشيخ الشيوخ، وغيرهما من الأعيان، وجرت بين الطائفتين أمور عظيمة»[2].

ويحكي ابن كثير الفتنة، ونزيد في سياقها بعض الزيادات الدالة من حكاية ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة[3]، بين معقوفتين: «وفي شوال منها وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية؛ وذلك لأن ابن القشيري قدم بغداد فجلس يتكلم في النظامية، وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلىٰ التجسيم وساعده أبو سعد الصوفي ومال معه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وكتب إلىٰ نظام الملك يشكو إليه الحنابلة ويسأله المعونة،

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء»، للذهبي: (١٩/ ٤٢٤-٤٢٥).

(٢) انظر: «الكامل»، لابن الأثير: (٨/ ٢٦١-٢٦٢).

(٣) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، لابن رجب: (١/ ٣٩-٤٣).

وذهب جماعة إلىٰ الشريف أبي جعفر بن أبي موسىٰ **شيخ الحنابلة** وهو في مسجده فدافع عنه آخرون، **وقتل رجل خياط** من سوق الثلاثاء، وجرح آخرون، [فاتفق جماعة من أتباعه علىٰ الهجوم علىٰ الشريف أبي جعفر في مسجده، والإيقاع به، فرتب الشريف جماعة **أعدهم لرد خصومه** إن وقعت. فلما وصل أولئك إلىٰ باب المسجد رماهم هؤلاء بالآجُرّ. فوقعت الفتنة، وقتل **من أولئك رجل من العامة**، وجرح آخرون، وأخذت ثياب.

وأغلق أتباع بن القشيري أبواب سوق مدرسة النظام، وصاحوا: المستنصر بالله، يا منصور -يعنون **العبيدي صاحب مصر**- وقصدوا بذلك التشنيع علىٰ الخليفة العباسي، وأنه ممالِئ للحنابلة، لا سيما **والشريف أبو جعفر ابن عمه**]. وثارت الفتنة، وكتب الشيخ أبو إسحاق وأبو بكر الشاشي إلىٰ نظام الملك فجاء كتابه إلىٰ فخر الدولة ينكر ما وقع ويكره أن ينسب إلىٰ المدرسة التي بناها شيء من ذلك، وعزم الشيخ أبو إسحاق علىٰ الرحلة من بغداد غضبا مما وقع من الشر. [وحكىٰ أبو المعالي صالح بن شافع، عن شيخه أبي الفتح الحلواني وغيره، ممن شاهد الحال: أن الخليفة لما **خاف من تشنيع الشافعية عليه عند النظام**؛ أمر الوزير أن يجيل الفكر فيما تنحسم به الفتنة]. فأرسل إليه الخليفة يسكنه ثم جمع بينه وبين الشريف أبي جعفر وأبي سعد الصوفي وأبي نصر بن القشيري عند الوزير، فأقبل الوزير علىٰ أبي جعفر يعظمه في الفعال والمقال، وقام إليه الشيخ أبو إسحاق فقال: أنا ذلك الذي كنت تعرفه وأنا شاب وهذه كتبي في الأصول، أقول فيها: **خلافا للأشعرية**[1] ثم قبل رأسه، فقال له أبو جعفر: صدقت، إلا أنك لما كنت فقيرا لم تظهر لنا ما في نفسك، فلما جاء الأعوان والسلطان وخواجا بزرك -يعني نظام الملك- أبديت ما كان مختفيا في نفسك، وقام الشيخ أبو سعد الصوفي فقبل رأس الشريف أبي جعفر أيضا، وتلطف به فالتفت إليه مغضبا وقال: أيها الشيخ أما الفقهاء إذا تكلموا في مسائل الأصول فلهم فيها مدخل، وأما أنت فصاحب لهو وسماع وتعبير فمن زاحمك منا علىٰ باطلك؟ ثم قال: أيها الوزير: أي صلح بيننا، ونحن نوجب ما نعتقده وهم يحرمون؟! [ثم قام ابن القشيري -وكان أقلهم احتراما للشريف- فقال الشريف: من هذا. فقيل:

---

(١) يريد أن يقول إني لست بأشعري ولذلك أقول في كتبي الأصولية في المسائل الخلافية: خلافًا للأشعرية.

أبو نصر بن القشيري، فقال لو جاز: أن يشكر أحد علىٰ بدعته لكان هذا الشاب لأنه باد هنا بما في نفسه، ولم ينافقنا كما فعل هذان. ثم التفت إلىٰ الوزير فقال: أي صلح يكون بيننا. إنما يكون الصلح بين مختصمين علىٰ ولاية، أو دنيا، أو تنازع في ملك. فأما هؤلاء القوم: **فإنهم يزعمون أنا كفار، نحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقده كان كافرا، فأي صلح بيننا؟!** وهذا الإمام يصدع المسلمين، وقد كان جداه -القائم والقادر- أخرجا اعتقادهما للناس، وقرئ عليهم في دواوينهم، وحمله عنهم الخراسانيون والحجيج إلىٰ أطراف الأرض، ونحن علىٰ اعتقادهما]. وهذا جد الخليفة القائم، والقادر قد أظهرا اعتقادهما للناس علىٰ رءوس الأشهاد علىٰ مذهب أهل السنة والجماعة والسلف ونحن علىٰ ذلك كما وافق عليه العراقيون والخراسانيون وقرئ علىٰ الناس في الدواوين كلها، فأرسل الوزير إلىٰ الخليفة يعلمه بما جرىٰ فجاء الجواب بشكر الجماعة وخصوصا الشريف أبا جعفر، ثم استدعي إلىٰ دار الخلافة للسلام عليه والتبرك بدعائه»[1].

ويورد ابن كثير نهاية القصة علىٰ النحو السابق، أنها انتهت بمصالحة شبه تامة، واستدعاء الشريف، رئيس الحنابلة، وابن عم الخليفة العباسي -الشريف- إلىٰ دار الخلافة للسلام عليه. لكن يزيد ابن رجب في حكايته هذه القصة زيادات مهمة، تبين أن الضرر قد قارب الحنابلة في تلك الوقعة.

فبعد جلسة الصلح التي كانت عند الوزير: «أنهىٰ الوزير إلىٰ الخليفة ما جرىٰ، فخرج في الجواب: عرف ما أنهيته -يعني أرسلته- من حضور ابن العم (يعني الشريف أبا جعفر شيخ الحنابلة) -كثر الله في الأولياء مثله- وحضور من حضر من أهل العلم. والحمد لله الذي جمع الكلمة، وضم الألفة، فليؤذن للجماعة في الانصراف، وليقل لابن أبي موسىٰ: إنه قد أفرد له موضع قريب من الخدمة ليراجع في كثير من الأمور المهمة، وليتبرك بمكانه. فلما سمع الشريف هذا قال: **فعلتموها**.

فحُمل إلىٰ موضع أفرد له بدار الخلافة. وكان الناس يدخلون عليه مدة مديدة. ثم قيل له: قد كثر **استطراق الناس دار الخلافة، فاقتصر علىٰ من تعين دخوله، فقال**: ما

---

(١) انظر: «البداية والنهاية»، لابن كثير: (١٦/ ٥٩-٦٤)، باختصار.

لي غرض في دخول أحد علي**. فامتنع الناس.

ثم إن الشريف مرض مرضا أثر في رجليه فانتفختا. فيقال: إن **بعض المتفقهة من الأعداء ترك له في مداسه سما**. والله تعالىٰ أعلم.

ثم إن أبا نصر بن القشيري أخرج من بغداد، وأمر بملازمة بلدة لقطع الفتنة **وذلك نفي في الحقيقة**. قال ابن النجار: كوتب نظام الملك الوزير بأن يأمره بالرجوع إلىٰ وطنه، وقطع هذه الثائرة، وقطع هذه الثائرة، فبعث واستحضره، وأمره بلزوم وطنه، فأقام به إلىٰ حين وفاته»[1].

فيبدو من هذا أن الأمر بحمله لدار الخلافة للتبرك به، كان ظاهر الأمر، لكنه كان في الحقيقة نفيا، حتىٰ إنهم منعوا بعد ذلك من دخول الداخلين عليه دار الخلافة. ويورد ابن رجب ما يدل علىٰ أنه حُبس حبسا صريحا حتىٰ مات أواخر أيامه: «قال القاضي أبو الحسين: أُخِذ الشريف أبو جعفر في فتنة أبي نصر بن القشيري، وحبس أياما، فسرد الصوم ما أكل لأحد شيئا.

قال: ودخلت عليه في تلك الأيام ورأيته يقرأ في المصحف، فقال لي: قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾، تدري ما الصبر؟ قلت: لا، قال: هو الصوم. ولم يفطر إلىٰ أن بلغ منه المرض، وضج الناس من حبسه. وأخرج إلىٰ الحريم الطاهري بالجانب الغربي فمات هناك.

وذكر ابن الجوزي: أنه لما اشتد مرضه، تحامل بين اثنين، ومضىٰ إلىٰ باب الحجرة، فقال: جاء الموت، ودنا الوقت، ما أحب أن أموت إلا في بيتي بين أهلي فأذن له. فمضىٰ إلىٰ بيت أخته بالحريم»[2].

تمثل فتنة ابن القشيري المذكورة؛ أكبر كائنة للحنابلة مع مخالفيهم، كما أنها تؤشر علىٰ تغير بوصلة الحكام، فمنذ اضطهاد البربهاري، تنعم الحنابلة بمعاملة خاصة من القيادات السياسية، واستغلوا تلك المزية في تحقيق مكاسب خاصة علىٰ حساب أعدائهم المتكلمين والفقهاء. ولكن مع ذهاب أيام ابن سبكتكين، ومجيئ نظام

---

(١) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، لابن رجب: (١/ ٤٢-٤٣).

(٢) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، لابن رجب: (١/ ٤٢-٤٣).

الملك، تغير الحال، ومالت الدفة إلىٰ الأشعرية[1]. لقد انتهت تلك المنافسة في الظاهر بتعادل الكفتين أخيرا بعد ظهور الحنابلة علىٰ الشافعية والأشعرية. ولكن الواقع أنها انتهت بنوع من الانكسار الحنبلي، فقد نفي ابن القشيري ثم رجع إلىٰ داره من قبل نظام الملك، أما الشريف أبو جعفر رأس الحنابلة، والذي يبدو أن قرابته الشريفة من العباسيين لم تشفع له بسبب الاضطرابات الكثيرة التي حصلت بسببه؛ قد قضىٰ وحيدا محبوسا، بل كان كثير من العامة يعتقدون أنه مات مسموما، حتىٰ «كانت العامة تقول: ترحموا علىٰ الشريف الشهيد، القتيل المسموم لما ذكر من أن بعض المبتدعة: ألقىٰ في مداسه سمًا»[2].

الشريف أبو جعفر نفسه شعر أن الزمن مدبر عن الحنابلة، يظهر هذا من لغته المنقبضة فيما يتعلق بمستقبل الحنابلة، في وصيته التي كتبها: «بخط أبي علي بن البناء قال: جاءت رقعة بخط الشريف أبي جعفر، ووصيته إلىٰ أبي عبد الله بن جردة فكتبها. وهذه نسختها: (ما لي -يشهد الله- سوىٰ الحبل والدلو، وشيء يخفىٰ عليَّ لا قدر له. **والشيخ أبو عبد الله، إن راعاكم بعدي، وإلا فالله لكم**. قال الله ﷻ: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾، ومذهبي: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وما عليه أحمد، ومالك والشافعي، وغيرهم ممن يكثر ذكرهم، والصلاة: بجامع المنصور إن سهل الله تعالىٰ ذلك عليهم»[3]. وسواء أكان المقصود بالموصىٰ إليهم الحنابلة عموما، أو أسرته بخاصة، فإن الشريف بما له من مكانة بين الحنابلة، والدولة سابقا، يتعذر أن يخشىٰ علىٰ ذريته العيش الكريم بعد موته إن لم يرعهم واحد بعينه.

(١) ومن الدلالات الواضحة علىٰ ذلك أن نظام الملك أمر بنفي أبي إسماعيل الأنصاري الهروي، ثم أرجعه بعد شفاعات، وجرت في حضرته المناظرة التي تقدم ذكرها عن إكفار الهروي للأشاعرة، فقال: (لا أعرف الأشعري، ولكن ألعن من لم يعتقد أن الله في السماء، وأن القرآن في المصحف، وأن النبي اليوم نبي)، ولكن لم يتعرض له لمهابته، وكذلك ما ورد في سيرة الهروي أنه عرض علىٰ السيف خمس مسرات حتىٰ يسكت عن الكلام في الناس، راجع: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، (٣/ ٥٤-٥٥)، وسير أعلام النبلاء، (١٨/ ٥١١)، وتذكرة الحفاظ، (٣/ ١١٨٧). كل هذا يدل علىٰ التطورات الجذرية، السلبية، التي دخلت علىٰ مركزية الحنابلة، ومكانتهم السياسية.

(٢) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، لابن رجب: (١/ ٤٦).

(٣) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، لابن رجب: (١/ ٤٤).

ولذلك يربط ابن تيمية بن فتنة القشيرية والعامل السياسي الذي قوّىٰ من شأن الأشاعرة، فيقول: «**فلما صار للقشيرية دولة بسبب السلاجقة، جرت تلك الفتنة وأكثر الحق فيها كان مع الفرائية مع نوع من الباطل، وكان مع القشيرية فيها نوع من الحق مع كثير من الباطل**»[(1)].

وقال ابن عساكر عن الأثر السلبي لفتنة ابن القشيري علىٰ علاقة الحنابلة بالأشاعرة: «ولم تزل الحنابلة ببغداد في قديم الدهر علىٰ ممر الأوقات تعتضد بالأشعرية علىٰ أصحاب البدع لأنهم المتكلمون من أهل الإثبات، فمن تكلم في الرد علىٰ مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم، ومن حقق منهم في الأصول في مسألة فمنهم يتعلم، فلم يزالوا كذلك حتىٰ حدث الاختلاف في زمن أبي نصر القشيري ووزارة النظام ووقع بينهم الانحراف من بعضهم من بعض لانحلال النظام.

وعلىٰ الجملة فلم يزل في الحنابلة طائفة تغلو في السنة وتدخل فيما لا يعنيها حبا للحقوق في الفتنة ولا عار علىٰ أحمد رحمه الله من صنيعهم وليس يتفق علىٰ ذلك رأي جميعهم، ولهذا قال أبو حفص بن شاهين وهو من أقران الدارقطني ما قرأته علىٰ عبد الكريم بن الحضر عن أبي محمد الكناني حدثني أبو النجيب الأرموي حدثنا أبو ذر الهروي قال سمعت ابن شاهين يقول: رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء جعفر بن محمد وأحمد بن حنبل»[(2)].

وقد نقل ابن تيمية هذا الكلام بما يدل علىٰ رضاه عنه، في إطار بيانه أن الأشاعرة فيهم ما يمدح، وفيهم ما يذم. وهذا يدل علىٰ طريقة ابن تيمية المخالفة لطريقة تلك الطبقة، كما تقدم ذكره.

ويذكر ابن كثير في حوادث (٤٧٠هـ) رسالة من نظام الملك -الذي كان هواه إلىٰ الأشعرية- يتضمن إبقاء الحنابلة علىٰ حالهم في بغداد: «قال ابن الجوزي وورد كتاب من نظام الملك إلىٰ الشيخ أبىٰ إسحاق الشيرازي في جواب كتابه إليه في شأن الحنابلة، ثم سرده ابن الجوزي ومضمونه أنه لا يمكن تغيير المذاهب ولا نقل أهلها عنها، والغالب علىٰ أهل تلك الناحية هو مذهب الإمام أحمد، ومحله معروف عند

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٦/ ٥٣-٥٤).

(٢) انظر: «تبيين كذب المفترىٰ»، لابن عساكر: (١٦٣).

الأئمة، وقدره معلوم في السنة في كلام طويل»[1]. وتلك الرسالة دالة علىٰ توجه نظام الملك، الذي يبحث مع الشيرازي (أزمة) وجود الحنابلة في بغداد.

كانت هذه أكبر الكوائن وآخرها تقريبا، وإن كانت وردت بعض الحوادث الأخرىٰ للحنابلة، لكنها لم تشتهر، فيذكر ابن كثير في حوادث سنة (٤٧٠): «في شوال منها وقعت فتنة بين الحنابلة وبين فقهاء النظامية، وحمي لكل من الفريقين طائفة من العوام، **وقتل بينهم نحو من عشرين قتيلا**، ثم سكنت الفتنة»[2].

لكن يبدو أنها لم تسكن تماما، فقد ذكر ابن الأثير في حوادث سنة (٤٧٥هـ): «ورد إلىٰ بغداد هذه السنة الشريف أبو القاسم البكري، المغربي، الواعظ، وكان أشعري المذهب، وكان قد قصد نظام الملك، فأحبه ومال إليه، وسيره إلىٰ بغداد، وأجرىٰ عليه الجراية الوافرة، فوعظ بالمدرسة النظامية، وكان يذكر الحنابلة ويعيبهم، ويقول: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، والله ما كفر أحمد ولكن أصحابه كفروا.

ثم إنه قصد يومًا دار قاضي القضاة أبي عبد الله الدامغاني بنهر القلائين، فجرىٰ بينه وبين بعض أصحابه وبين قوم من الحنابلة مشاجرة أدت إلىٰ الفتنة، وكثر جمعه، **فكبس دور بني الفراء، وأخذ كتبهم، وأخذ منها كتاب الصفات (لأبي يعلىٰ) فكان يقرأ بين يديه وهو جالس علىٰ الكرسي للوعظ، فيشنع به عليهم**، وجرىٰ له معهم خصومات وفتن، ولقب البكري من الديوان **بعلم السنة**، ومات ببغداد، ودفن عند قبر أبي الحسن الأشعري»[3].

لقد أعلنت السلطة موقفها رسميا، فأطلق الديوان علىٰ البكري، الذي شنع علىٰ الحنابلة، وجعل كتب أبي يعلىٰ مورد التشنيع والتشهير؛ لقب: (علم السنة). ومن هذا الوقت غلبت الأشعرية الحنابلة علىٰ (السنة)، وأصبحت الأشعرية: أهل السنة والجماعة. ولم تنقشع الحنابلة، ولكنها تراجعت من المركز إلىٰ الهامش. واستمرت لهم بعض الأحداث والمشاغبات، كما يذكر ابن كثير في حوادث (٤٩٥هـ): «وفيها

---

(١) انظر: «البداية والنهاية»، لابن كثير: (١٦/ ٦٥).

(٢) انظر: «البداية والنهاية»، لابن كثير: (١٦/ ٦٥).

(٣) انظر: «الكامل»، لابن الأثير: (٨/ ٤٨٢).

قدم عيسىٰ بن عبد الله الغزنوي، فوعظ الناس، وكان شافعيًا أشعريًا، فوقعت فتنة بين الحنابلة والأشعرية ببغداد»[1].

لقد دارت الدورة من بعد اضطهاد أحمد، ثم ارتفاع الظلم عنه في مدة الواثق، وانكماش الحنابلة بعده، ثم استطالتهم علىٰ مخالفيهم في الاعتقاد، صغيرة، كالطبري، وكبيرة كالأشاعرة وغيرهم، وحتىٰ في الفقهيات، ثم انتهىٰ الدور إلىٰ سطوة الأشاعرة والمتكلمين، وانزواء الحنابلة.

وما أحسن التحليل العميق الذي يقدمه ابن عقيل الحنبلي بقوله: «**رأيت الناس لا يمنعهم من الظلم إلا العجز -ولا أقول العوام بل العلماء- كانت أيدي الحنابلة مبسوطة في أيام ابن يوسف، فكانوا يستطيلون بالبغي علىٰ أصحاب الشافعي في الفروع، حتىٰ كانوا لا يمكنونهم من الجهر بالبسملة والقنوت -وهي مسألة اجتهادية!**

فلما جاءت أيام النظام، ومات ابن يوسف، وزالت شوكة الحنابلة؛ استطال عليهم أصحاب الشافعي استطالة السلاطين الظلمة، فاستعدوْا بالسجن، وآذوا العوام بالسعايات، والفقهاء بالنبز بالتجسيم، قال: فتدبرتُ أمر الفريقين، فإذا بهم لم تعمل فيهم آداب العلم، وهل هذه إلا أفعال الأجناد، يصولون في دولتهم، ويلزمون المساجد في بطالتهم»[2].

الرابعة: ظهور طبقات من علماء الحنابلة يخلطون السلفية المتلقاة عن أحمد وأهل الحديث بغيرها، ولو بدرجات متفاوتة:

فنتيجة ما سبق ذكره في النقطة السابقة، تسرب المكون الأشعري إلىٰ البنية الحنبلية الصلبة، التي أرساها تلامذة أحمد، مرورا بطبقة البربهاري، والشريف أبي جعفر، ونحوهما. أبرز الأسماء التي تأثرت بالأشعرية من الحنابلة: أبو الفضل التميمي عبد الواحد بن عبد العزيز (٤١٠هـ)، وأبو يعلىٰ الفراء: محمد بن الحسين بن خلف الفراء (٤٥٨)، وأبو الوفاء: علي بن عقيل (٥١٣هـ)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٦٥هـ).

---

(١) انظر: «البداية والنهاية»، لابن كثير: (١٦/ ١٨٢).

(٢) انظر: «الفروع»، لابن مفلح: (٣/ ٢٢-٢٣).

تنوعت الدرجة التي تأثر بها هؤلاء بالأشعرية، والغالب عليها أمران: التوسع في السُّلوب، علىٰ غير الطريقة الحنبلية المائلة للإثبات، فضلا عن الكلام في الصفات الاختيارية، إما تأويلا أو تفويضا، والاقتصار علىٰ إثبات الصفات الذاتية، التي قد يغلون في بعضها، وقد يقع لهم فيها التفويض، فيما يصطلح علىٰ تسميته: تفويض الحنابلة، وهم: مفوضة الحنابلة.

يقول ابن تيمية: «نفي **قيام الأمور الاختيارية** هو قول التميمي موافقة منه لابن كلاب وهو قول القاضي أبي يعلىٰ وأتباعه»[1]، «الناس متنازعون في جنس (الحركة العامة) التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية كالغضب والرضا والفرح، وكالدنو والقرب والاستواء والنزول، بل والأفعال المتعدية كالخلق والإحسان وغير ذلك علىٰ ثلاثة أقوال: أحدها: قول من ينفي ذلك مطلقًا وبكل معنىٰ، فلا يجوز أن يقوم بالرب شيء من الأمور الاختيارية. فلا يرضىٰ علىٰ أحد بعد أن لم يكن راضيًا عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن غضبان، ولا يفرح بالتوبة بعد التوبة، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته إذا قيل: إن ذلك قائم بذاته.

وهذا القول أول من عرف به هم الجهمية والمعتزلة، وانتقل عنهم إلىٰ الكُلابية والأشعرية والسالمية **ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة، كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، وابن ابنه رزق الله، والقاضي أبي يعلىٰ، وابن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، وأبي الفرج بن الجوزي؛ وغير هؤلاء من أصحاب أحمد** -وإن كان الواحد من هؤلاء قد يتناقض كلامه»[2].

وذلك أنهم يعتمدون طريقة الأشعري وأصحابه في مواجهة المعتزلة في الاحتجاج علىٰ عدم خلق القرآن، بدليل عدم خلقه خارجه أو ذاته، فالتزموا لأجل ذلك نفي الصفات الاختيارية. ويقول عنها ابن تيمية: «الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعري وأصحابه في مسألة القرآن، هم ومن وافقهم علىٰ هذا الأصل من أصحاب أحمد وغيرهم، كأبي الحسن التميمي والقاضي أبي يعلىٰ وابن عقيل وأبي الحسن بن

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (١٦/ ٣٩٩).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٥/ ٥٧٦).

الزاغوني وغيرهم من أصحاب أحمد»[1].

وكذلك يعتمدون طريقة الأشعري في استعمال دليل الأعراض لإثبات حدوث العالم، وهذا كذلك يفضي لإنكار الصفات الاختيارية. وقال: «**هذه طريق الأشعري** وأئمة الصحابة: يثبتون الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن، مع اعتقادهم صحة طريقة الاستدلال بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام. وهذه طريق أبي حاتم بن حبان البستي، وأبي سليمان الخطابي، والتميميين: كأبي الحسن التميمي وغيره من أهل بيته، وأبي علي بن أبي موسىٰ، والقاضي أبي يعلىٰ، وأبي بكر البيهقي، وابنا الزاغوني، وخلق كثير من طوائف المسلمين من الحنيفة والمالكية والشافعية والحنبلية»[2].

وقال: «للناس في إطلاق لفظ **الجهة** ثلاثة أقوال: فطائفة تنفيها، وطائفة تثبتها، وطائفة تفصل. وهذا النزاع موجود في المثبتة للصفات من أصحاب الأئمة الأربعة وأمثالهم، ونزاع أهل الحديث والسنة الخاصة في نفي ذلك وإثباته نزاع لفظي، ليس هو نزاعا معنويا. ولهذا كان طائفة من أصحاب الإمام أحمد -كالتميميين والقاضي أبي يعلىٰ في أول قوليه تنفيها، وطائفة أخرىٰ أكثر منهم تثبتها، وهو آخر قولي القاضي»[3].

وكذا في إثبات لفظ **الجسم**، يقول: «ومن الحنابلة من يصرح بنفيه، كأبي الحسن التميمي وأهل بيته، والقاضي أبي يعلىٰ وأتباعه، وغيرهم ممن سلك مسلك ابن كلاب والأشعري في ذلك. ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل، وصدقة بن الحسين، وابن الجوزي، وغيرهم»[4].

وعن **التفويض** يقول: «سمعوا الأحاديث، والآثار، وعظموا مذهب السلف. وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار، ما لأئمة السنة والحديث، لا من جهة المعرفة والتمييز بين

---

(١) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (٢/ ٢٤٤).

(٢) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (٧/ ٧٤).

(٣) انظر: «منهاج السنة»، لابن تيمية: (١/ ٣٢١-٣٢٢).

(٤) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (١٠/ ٢٥٨).

صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها. وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض. وهذا حال أبي بكر بن فورك، **والقاضي أبي يعلىٰ، وابن عقيل** وأمثالهم.

ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام علىٰ مشكل الآثار.

وتارة يفوضون معانيها، ويقولون: تجري علىٰ ظواهرها، كما فعله القاضي أبو يعلىٰ وأمثاله في ذلك. وتارة يختلف اجتهادهم، فيرجحون هذا تارة وهذا تارة، كحال ابن عقيل وأمثاله.

وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشكلة ما هو كذب موضوع، ولا يعرفون أنه موضوع، وما له لفظ يدفع الإشكال، مثل أن يكون رؤيا منام، فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج»[1].

وكذلك دخلت علىٰ بعضهم أحاديث ضعيفة وموضوعة، اعتمدوها، وسلكوا فيها نفس التفويض، يقول ابن تيمية: «وقد صنف القاضي أبو يعلىٰ كتابه في إبطال التأويل ردًا لكتاب ابن فورك، وهو وإن كان أسند الأحاديث التي ذكرها وذكر من رواها، ففيها عدة أحاديث موضوعة كحديث الرؤية عيانًا ليلة المعراج ونحوه»[2]، فأثبت القعود والجلوس، «ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي وغيره مكن أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلىٰ لها الكتاب بكلام غليظ»[3].

ومن أظهرهم في وضوح المادة الكلامية عنده، ابن عقيل، وابن الجوزي، ولذلك تكلم فيهما الحنابلة، أكثر مما تكلموا في أبي يعلي، والتميمي، وابن الزاغوني، والكلُّوذاني، وغيرهم.

يقول ابن تيمية: «**وأما ابن عقيل فإذا انحرف وقع في كلامه مادة قوية معتزلية في الصفات والقدر وكرامات الأولياء بحيث يكون الأشعري أحسن قولا منه وأقرب إلىٰ**

---

(١) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (٧/ ٣٤-٣٥).

(٢) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (٥/ ٢٣٧).

(٣) انظر: «درء التعارض»، لابن تيمية: (٥/ ٢٣٨).

السنة. فإن الأشعري ما كان ينتسب إلا إلىٰ مذهب أهل الحديث وإمامهم عنده أحمد بن حنبل، وقد ذكر أبو بكر عبدالعزيز وغيره في مناظراته ما يقتضىٰ أنه عنده من متكلمىٰ أهل الحديث لم يجعله مباينا لهم، وكانوا قديما متقاربين إلا أن فيهم من ينكر عليه ما قد ينكرونه علىٰ من خرج منهم إلىٰ شيء من الكلام لما في ذلك من البدعة مع أنه في أصل مقالته ليس علىٰ السنة المحضة بل هو مقصر عنها تقصيرا معروفا .

والأشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع علىٰ الحنبلية كما أن متكلمة الحنبلية فيما يحتجون به من القياس العقلي فرع عليهم، وإنما وقعت الفرقة بسبب فتنة القشيري، ولا ريب أن الأشعرية الخراسانيين كانوا قد انحرفوا إلىٰ التعطيل وكثير من الحنبلية زادوا في الإثبات. وصنف القاضي أبو يعلىٰ كتابه في إبطال التأويل رد فيه علىٰ ابن فورك شيخ القشيري، وكان الخليفة وغيره مائلين إليه»[(١)].

ويذكر ابن كثير حادثة الحنابلة مع ابن عقيل واستتابته في حوادث (٤٦١هـ): «فيها نقمت الحنابلة علىٰ الشيخ أبي الوفا بن عقيل، وهو من كبرائهم بتردده إلىٰ أبي علي بن الوليد المتكلم المعتزلي واتهموه بالاعتزال، ولا شك أنه لم يكن يتردد إليه إلا ليحيط علما بمذهبه، ولكن سرقه الهوىٰ وصارت فيه نزعة منه، وجرت بينه وبينهم فتنة طويلة وتأذىٰ بسببها جماعة منهم، وما سكنت الفتنة إلىٰ سنة خمس وستين ثم اصطلحوا فيما بينهم بعد اختصام كثير»[(٢)].

ويحكي ابن رحب تفاصيل مواجهة الحنابلة لانحراف ابن عقيل عن العقيدة السلفية، واستتابته وتوبته. «أصحابنا كانوا ينقمون علىٰ ابن عقيل تردده إلىٰ ابن الوليد، وابن التبان شيخي المعتزلة. وكان يقرأ عليهما في السر علم الكلام، ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنة، وتأول لبعض الصفات، ولم يزل فيه بعض ذلك إلىٰ أن مات رحمه الله.

ففي سنة إحدىٰ وستين اطلعوا له علىٰ كتب فيها شيء من تعظيم المعتزلة، والترحم علىٰ الحلاج وغير ذلك. ووقف علىٰ ذلك الشريف أبو جعفر وغيره، فاشتد ذلك عليهم، وطلبوا أذاه، فاختفىٰ. ثم التجأ إلىٰ دار السلطان، ولم يزل أمره في تخبيط

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٦/ ٥٣، ٥٤).

(٢) انظر: «البداية والنهاية»، لابن كثير: (١٦/ ١٩).

إلىٰ سنة خمس وستين، فحضر في أولها إلىٰ الديوان، ومعه جماعة من الأصحاب، فاصطلحوا ولم يحضر الشريف أبو جعفر لأنه كان عاتبا علىٰ ولاة الأمر بسبب إنكار منكر.

فمضىٰ ابن عقيل إلىٰ بيت الشريف وصالحه وكتب خطه: يقول علي بن عقيل بن محمد: (إني أبرأ إلىٰ الله تعالىٰ من مذاهب مبتدعة الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والترحم علىٰ أسلافهم، والتكثر بأخلاقهم. وما كنت علقته، ووجد بخطي من مذاهبهم وضلالتهم فأنا تائب إلىٰ الله تعالىٰ من كتابته. ولا تحل كتابته، ولا قراءته، ولا اعتقاده. وإنني علقت مسألة في جملة ذلك. وإن قوما قالوا: هو أجساد سود. وقلت: الصحيح: ما سمعته من الشيخ أبي علي، وأنه قال: هو عدم ولا يسمىٰ جسما، ولا شيئا أصلا. واعتقدت أنا ذلك. وأنا تائب إلىٰ الله تعالىٰ منهم.

واعتقدت في الحلاج أنه من أهل الدين والزهد والكرامات. ونصرت ذلك في جزء عملته. وأنا تائب إلىٰ الله تعالىٰ منه، وأنه قتل بإجماع علماء عصره، وأصابوا في ذلك، وأخطأ هو. ومع ذلك فإني أستغفر الله تعالىٰ، وأتوب إليه من مخالطة المعتزلة، والمبتدعة، وغير ذلك، والترحم عليهم، والتعظيم لهم فإن ذلك كله حرام. ولا يحل لمسلم فعله لقول النبي ﷺ: «من عظم صاحب بدعة فقد أعان علىٰ هدم الإسلام».

وقد كان الشريف أبو جعفر، ومن كان معه من الشيوخ، والأتباع، سادتي وإخواني -حرسهم الله تعالىٰ- مصيبين في الإنكار علي لما شاهدوه بخالي من الكتب التي أبرأ إلىٰ الله تعالىٰ منها، وأتحقق أني كنت مخطئا غير مصيب.

ومتىٰ حفظ علي ما ينافي هذا الخط وهذا الإقرار: فلإمام المسلمين مكافأتي علىٰ ذلك. وأشهدت الله وملائكته وأولي العلم، علىٰ ذلك غير مجبر، ولا مكره وباطني وظاهري -يعلم الله تعالىٰ- في ذلك سواء. قال تعالىٰ: «ومن عاد فينتقم الله منه، والله عزيز ذو انتقام». وكتب يوم الأربعاء عاشر محرم سنة خمس وستين وأربعمائة).

وكانت كتابته قبل حضوره الديوان بيوم، فلما حضر شهد عليه جماعة كثيرة من الشهود والعلماء»[1].

---

(١) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، لابن رجب: (١/ ٣٢٢-٣٢٤)، باختصار.

أما ابن الجوزي؛ فأمره واضح، فقد كتب كتاب «دفع شبه من شبَّه وتمرد، ونسب ذلك إلىٰ الإمام أحمد»، صار فيها إلىٰ التأويل، وأنكر أن يكون الإثبات مذهب أحمد، وحطّ علىٰ الحنابلة بالتجسيم، وأنهم لوثوا مذهب أحمد.

وذلك انبرىٰ أحد الحنابلة المشهورين، وهو عبيد الله إسحاق بن غانم العلثي (٦٣٤هـ)، للرد عليه والإنكار علىٰ أقواله. يقول الذهبي: «رأيت له رسالةً في ورقات كتبها إلىٰ ابن الجوزي ينكر عليه خوضه التأويل، وينكر عليه ما خاطب به الملائكة علىٰ طريق الوعظ، فما أقصر، وأبان عن فضيلةٍ وورعٍ ﷺ»[1]. وقال ابن رجب: «له رسائل كثيرة إلىٰ الأعيان بالإنكار عليهم والنصح لهم. ورأيت بخطه كتابًا أرسله إلىٰ الخليفة ببغداد. وأرسل أيضًا إلىٰ الشيخ علي بن إدريس الزاهد -صاحب الشيخ عبد القادر- رسالة طويلة، تتضمن إنكار الرقص والسماع والمبالغة في ذلك. وله في معنىٰ ذلك عدة رسائل إلىٰ غير واحد. وأرسل رسالة طويلة إلىٰ الشيخ أبي الفرج بن الجوزي بالإنكار عليه فيما يقع في كلامه من الميل إلىٰ أهل التأويل»[2].

ونقل بعض الفقرات الدالة من هذه الرسالة: «**من عبيد الله إسحاق بن أحمد بن محمد بن غانم العلثي، إلىٰ عبد الرحمن بن الجوزي: حمانا الله وإياه من الاستكبار عن قبول النصائح، ووفقنا وإياه لاتباع السلف الصالح، وبصرنا بالسنة السنية، ولا حرمنا الاهتداء باللفظات النبوية، وأعاذنا من الابتداع من الشريعة المحمدية. فلا حاجة إلىٰ ذلك. فقد تركنا علىٰ بيضاء نقية، وأكمل الله لنا الدين، وأغنانا عن آراء المتنطعين، ففي كتاب الله وسنة رسوله مقنع لكل من رغب أو رهب، ورزقنا الله الاعتقاد السليم، ولا حرمنا التوفيق، فإذا حرمه العبد لم ينفع التعليم. وعرفنا أقدار نفوسنا، وهدانا الصراط المستقيم. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وفوق كل ذي علم عليم. وبعد حمد الله سبحانه، والصلاة علىٰ رسوله.**

وأنت يا عبد الرحمن، فما يزال يبلغ عنك ويسمع منك، ويشاهد في كتبك المسموعة عليك، تذكر كثيرًا ممن كان قبلك من العلماء بالخطأ، اعتقادًا منك: أنك تصدع بالحق من غير محاباة، ولا بد من الجريان في ميدان النصح: إما لتنتفع إن

---

(١) انظر: «تاريخ الإسلام»، للذهبي: (١٤/ ١٣١).

(٢) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، لابن رجب: (٢/ ٤٤٥-٤٤٦). والرسالة بطولها: (٢/ ٤٤٦-٤٥٣).

هداك الله، وإما لتركيب حجة الله عليك. ويحذر الناس **قولك الفاسد، ولا يغرك كثرة اطلاعك علىٰ العلوم. فرب مبلَّغ أوعىٰ من سامع**، ورب حامل فقه لا فقه له، ورب بحر كَدر ونهر صاف.

واعلم أنه قد كثر النكير عليك من العلماء والفضلاء، والأخيار في الآفاق بمقالتك الفاسدة في الصفات. وقد أبانوا وَهاءَ مقالتك، وحكوا عنك أنك أبيت النصيحة، فعندك من الأقوال التي لا تليق بالسنة ما يضيق الوقت عن ذكرها، فذُكر عنك: أنك ذكرت في الملائكة المقربين، الكرام الكاتبين، فصلًا زعمت أنه مواعظ، وهو تشقيق وتفهيق، وتكلف بشع، خلا أحاديث رسول الله ﷺ، وكلام السلف الصالح الذي لا يخالف سنة، فعمدت وجعلتها مناظرة معهم. فمن أذن لك في ذلك. وهم مستغفرون للذين آمنوا، ولا يستكبرون عن عبادة الله. وقد قرن شهادته بشهادتهم قبل أولىٰ العلم وما علينا كان الآدمي أفضل منهم أم لا، فتلك مسألة أخرىٰ.

ثم تعرضت لصفات الخالق تعالىٰ، كأنها صدرت لا من صدر سكن فيه احتشام العلي العظيم، ولا أملاها قلب مليء بالهيبة والتعظيم، بل من واقعات النفوس البهرجية الزيوف. **وزعمت أن طائفة من أهل السنة والأخيار تلقوها وما فهموا. وحاشاهم من ذلك. بل كفوا عن الثرثرة والتشدق،** لا عجزًا -بحمد الله- عن الجدال والخصام، ولا جهلًا بطرق الكلام. وإنما أمسكوا عن الخوض في ذلك عن علم ودراية، لا عن جهل وعماية.

والعجب ممن ينتحل مذهب السلف، ولا يرىٰ الخوض في الكلام. ثم يقدم علىٰ تفسير ما لم يره أولًا، ويقول: إذا قلنا كذا أدىٰ إلىٰ كذا، ويقيس ما ثبت من صفات الخالق علىٰ ما لم يثبت عنده. فهذا الذي نهيتُ عنه. وكيف تنقض عهدك وقولك بقول فلان وفلان من المتأخرين؟ **فلا تشمت بنا المبتدعة فيقولون: تنسبوننا إلىٰ البدع وأنتم أكثر بدعًا منا، أفلا تنظرون إلىٰ قول من اعتقدتم سلامة عقده، وتثبتون معرفته وفضله: كيف أقول ما لم يُقَل**[1]**، فكيف يجوز أن تتبع المتكلمين في آرائهم، وتخوض مع الخائضين فيما خاضوا فيه، ثم تنكر عليهم. هذا من العجب العجيب.**

---

(١) يعني أحمد، وهذه من الأجوبة التي قالها في المحنة.

وكثير ممن أخذ عنك العلم إذا رجع إلىٰ بيته علم بما في عَيبته من العيب، وذم مقالتك وأبطلها. وقد سمعنا عنك ذلك من أعيان أصحابك المحبوبين عندك، الذين مدحتهم بالعلم، ولا غرض لهم فيك، بل أدوا النصيحة إلى عباد الله، ولك القول وضده منصوران. وكل ذلك بناء علىٰ الواقعات والخواطر.

وتدعي أن الأصحاب خلطوا في الصفات، فقد قبحت أكثر منهم، وما وسعتك السنة. فاتق الله سبحانه. ولا تتكلم فيه برأيك فهذا خبر غيب، لا يسمع إلا من الرسول المعصوم، فقد نصبتم حربًا للأحاديث الصحيحة. والذين نقلوها نقلوا شرائع الإسلام.

وأنا وافدة الناس والعلماء والحفاظ إليك، فإما أن تنتهي عن هذه المقالات، وتتوب التوبة النصوح، كما تاب غيرك، وإلا كشفوا للناس أمرك، وسيروا ذلك في البلاد وبينوا وجه الأقوال الغثة، وهذا أمر تُشُوِر فيه، وقضىٰ بليل، والأرض لا تخلو من قائم للّه بحجة، والجرح لا شك مقدم علىٰ التعديل، والله علىٰ ما نقول وكيل، وقد أعذر من أنذر.

وإذا تأولت الصفات علىٰ اللغة، وسوغته لنفسك، وأبيت النصيحة، فليس هو مذهب الإمام الكبير أحمد بن حنبل قدس الله روحه، فلا يمكنك الانتساب إليه بهذا، فاختر لنفسك مذهبًا، إن مكنت من ذلك، وما زال أصحابنا يجهرون بصريح الحق في كل وقت ولو ضُربوا بالسيوف، لا يخافون في الله لومة لائم، ولا يبالون بشناعة مشنع، ولا كذب كاذب، ولهم من الاسم العذب الهني، وتركهم الدنيا وإعراضهم عنها اشتغالًا بالآخرة: ما هو معلوم معروف.

ولقد سودت وجوهنا بمقالتك الفاسدة، وانفرادك بنفسك، كأنك جبار من الجبابرة، ولا كرامة لك ولا نعمىٰ، ولا نمكنك من الجهر بمخالفة السنة، ولو استقبل من الرأي ما استدبر: لم يحك عنك كلام في السهل، ولا في الجبل، ولكن قدر الله، وما شاء فعل، بيننا وبينك كتاب الله وسنة رسوله، قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾. فانتبه يا مسكين قبل الممات، وحَسِّن القول والعمل، فقد قرب الأجل، للّه الأمر من قبل ومن بعد، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

وبذلك يمكن القول إن انزواء الحنابلة إلىٰ المركز، والأفول السلفي لصالح الصعود الكلامي؛ قد عمل أثره في حلحلة، ولا نقول تفكيك، البنية الحنبلية الصلبة، بنفوذها إلىٰ أعيان مؤثرين في المذهب، وهكذا جميع فترات أفول السلفية بعد قوتها؛ يدخل فيها من أقوال خصومها، وتجري مصالحات بين بعض من ينتسب إليها وخصومها، ثم تعود الكرة بصحوة سلفية، تنكر علىٰ المتساهلين، وهكذا دواليك.

(٢)

كانت الحقبة من منتصف القرن الخامس الهجري إلىٰ منتصف القرن السادس الهجري بمثابة المحضن الذي ازدهرت فيه الأشعرية، وسيطرت سيطرة تامة علىٰ المركز في العالم الإسلامي باستثناء بؤر ماتريدية ومعتزلية ورافضية قليلة، وبالتأكيد بؤر سلفية قليلة.

وفيما يتعلق بالمركز، فقد سيطرت عليه الأشعرية علىٰ نحو واسع منذ عهد نظام الملك، ومدرسته: النظامية، التي أنشأها للجويني، وخلفه فيها الغزالي. وقد أشرنا إلىٰ هذا في نهاية الفصل السابق. وكان هذا كفيلا بتخريج عشرات الفقهاء والأصوليين علىٰ ذلك النظام الأشعري، ومع التأييد السياسي السابق؛ كان طبيعيا أن ينزوي الحنابلة.

وفي تلك المرحلة، وما قبلها بقليل، دخلت قامات كبيرة في النظام الأشعري، فأثرته، ومهدت لقبوله العام، كالبيهقي، الذي قدم للأشعرية دعما حديثيا وفقهيا مهما، والقشيري، الذي دمج التصوف في الأشعرية، ثم التلميذ الأبرز للجويني، ووارث علومه: الغزالي، أحد ألمع العقول الإسلامية في تاريخها، الذي قدم نظاما أشعريا كلاميا صوفيا متكاملا، وهكذا استمر المذهب الأشعري علىٰ هذا النمط في الفترة ما بين الغزالي والرازي، وبرزت فيه شخصيات كابن تومرت، وابن العربي، والشهرستاني، وابن عساكر، وغيرهم، مع ما تخلل ذلك من اختلال الميزان السياسي، الذي نعلم أنه من أكبر العوامل المؤثرة علىٰ انتشار المذاهب.

وأهم أعيان الأشعرية في تلك الحقبة: عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)، وأبو بكر البيهقي (٣٨٤- ٤٥٨هـ)، وعبد الكريم القشيري (٣٧٥-٤٦٥هـ)، وأبو المظفر الإسفراييني (٤٧١هـ)، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ)، وحجة الإسلام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)، وابن تومَرْت (٤٨٥-٥٢٤هـ)، والقاضي أبو بكر بن العربي (٤٦٨-٥٣٤هـ)-، والشَّهرستاني (٤٧٩-٥٤٨هـ)، والحافظ ابن عساكر (٤٩٩-٥٧١هـ).

وعلىٰ ذكر ابن تومرت وابن العربي، فإنه يحسن أن نشير إلىٰ أن الانتقال الكثيف للأشعرية إلىٰ المغرب كان قد سبق الجويني، إبّان فترة الباقلاني. فقد كان ممن أخذوا عن الباقلاني مجموعة من المغاربة، منهم: الديباجي، عبد الجليل بن أبي بكر الربعي، وأبو عمران الفاسي (٤٣٠هـ)، ولكن يبقىٰ الدور الأبرز لنقل الأشعرية، ممزوجة برواية الحديث: علىٰ يد الهروي، أبي ذر عبد بن أحمد بن محمد (٤٣٤هـ)، كما هو مشهور[1]، وهو راوية البخاري في المغرب، وأخذ الكلام عن الباقلاني. وأخذ عليه أبو عمران الفاسي، وأبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ)، وجماعة آخرين، كأبي بكر بن العربي، والمازري (٥٣٦هـ). وبذلك تمهد للأشعرية في المغرب العربي، الذي كان قبل علىٰ طريقة مالك في العقيدة من ذم الكلام ومنع التأويل، كما نجد عند ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦هـ) وابن عبد البر (٤٦٤)، وابن حوقل في القرن الرابع يصف جماعة من المالكيين علىٰ أنهم: «المالكيّون من فظاظ الحشويّة»[2]، واستمر لهم حضورهم وسطوتهم، كما نجد عند أبي الوليد بن رشد (٥٢٠هـ) في إثباته الصفات[3]، والطرطوشي (٥٢٠هـ)، وغيرهما. كذلك لعب محمد بن عبد الله، المهدي ابن تومرت (٤٨٥-٥٢٤هـ)، الخارج بالمغرب علىٰ ابن تاشفين، دورا في الدخول الأشعري للمغرب الإسلام، وبخاصة في دولة الموحدين[4]. ومع ذلك ينبغي أن يلاحظ أن أشعرية المغرب ظلت أشعرية محافظة، بعيدة عن طور الرازي الفلسفي

---

(١) راجع: ابن تيمية، درء التعارض، (٢/ ١٠١)، والذهبي، سير أعلام، (١٧/ ٥٥٧).

(٢) ابن حوقل، صورة الأرض، (١/ ٢٠).

(٣) راجع: أبو الوليد بن رشد، المقدمات الممهدات، (١/ ٢٠).

(٤) ابن تيمية، الدرء، (٣/ ٤٣٨).

اللاحق، فنجد أبا بكر بن العربي، مثلا، ينتقد شيخه الغزالي لاشتغاله بالفلسفة، وكذلك السكوني في انتقاداته للرازي[١].

وساهمت المدارس الأشعرية في الشام ومصر، خاصة بعد استواء الأيوبيين علىٰ مصر؛ في ازدهار المذهب الأشعري في المشرق بعد ازدهاره السابق في المغرب.

فالأمر نفسه حصل في مصر، ولكن بعد سطوة إسماعيلية. فقد ظل الأزهر فاطميا لنحو مائتي عام تقريبا، هي مدة حكم العبيدين لمصر، حتىٰ تحول إلىٰ الخلافة العباسية بعد سقوط الدولة الفاطمية (٥٦٧هـ)[٢]. وبعد تولي صلاح الدين زمام السلطة، منع إقامة خطبة الجمعة في الأزهر، مستندا علىٰ فتوىٰ من القاضي ابن درباس الشافعي علىٰ أساس أنه لا يجوز إقامة خطبتي جمعة في بلد واحد[٣]. وظل هذا المنع قائما لنحو مائة سنة، استمر خلالها إهمال الأزهر، وحصاره، ومصادرة الكثير من أوقافه الفاطمية، في محاولة لتحفيف منابع الفكر الفاطمي، الذي تدل الروايات التاريخية علىٰ أنه كان منتشرا في مصر أوائل الدولة الأيوبية، وعمل صلاح الدين، ومن بعده، خلال تلك السنوات، علىٰ تسنين الأزهر، وتغيير مناهجه من الإسماعيلية إلىٰ السنية -وهي الأشعرية بطبيعة الحال، فقد كان صلاح الدين والأيوبيون جميعا شافعية أشاعرة[٤].

وفي الوقت ذاته أنشأ صلاح الدين والأيوبيون العديد من المدارس الدينية لتحل محل الأزهر، وتقوم بالتدريس الديني، السني، بالاعتقاد الأشعري، والمذهب الشافعي. فبنيت العديد من التكايا والزوايا والمدارس، كان أبرزها المدرسة الناصرية

---

(١) راجع: إبراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب: دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها، والكتاب المركزي في هذا الموضوع هو كتاب: يوسف احنانة، تطور المذهب الاشعري في الغرب الإسلامي.

(٢) راجع: محمد عبد الله عنان، تاريخ الجامع الأزهر، (٨٢).

(٣) راجع: السيوطي، حسن المحاضرة، (٢/ ١٨٣).

(٤) حول التفاصيل راجع: الصلابي، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء علىٰ الدولة الفاطمية للصلابي، ومحمد حمدان القيسي، جهود صلاح الدين الأيوبي التربوية في الحفاظ علىٰ عقيدة أهل السنة في مصر والقضاء علىٰ الدولة الفاطمية، الدار الأزهرية للدراسات المنهجية، (٢٠٠٩).

القمحية، بجواز الجامع العتيق، والصلاحية بالقرافة، والسيوفية، التي جلس للتدريس فيها ابن خلدون[1]. وامتد الأمر نفسه في عصر المماليك الذي يمثل عودة الروح للأزهر، وقيامه بأعبائه ومسئوليته العلمية والدعوية مرة أخرىٰ؛ فقد اهتم سلاطين المماليك، بدءا من الظاهر بيبرس، بالأزهر، بعد أن توقفت خطبة الجمعة فيه نحو مائة سنة منذ عهد صلاح الدين (٥١٧هـ/ ١١٧١م) إلىٰ عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس البندقدارىٰ (٦٥٨هـ/ ٦٦٧هـ)، وتحديدا في سنة (٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م)، حيث أقيمت فيه الخطبة يوم الجمعة ١٨ ربيع الأول (٦٦٥هـ)، بعد انقسام الفقهاء إلىٰ رأيين حول إعادة الخطبة فيه بعد إعادة إعماره[2]. اعتنىٰ المماليك منذ ذلك الحين بالأزهر، ورصدوا له أوقافا عديدة علىٰ علماء الفقه والحديث والقراءات وعلم الكلام والعربية، إضافة إلىٰ العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والرياضيات، ونشط فيه التدريس في جميع المجالات المذكورة، وغيرها، وكان الطابع الغالب عليه هو الاعتقاد الأشعري، وكثير من علماء الأزهر منذ ذلك الوقت وحتىٰ العصر الحديث كانوا من كبار الأشاعرة، ولبعضهم كتب ومقالات كثيرة فيه، أمثال: البوصيري (٦٩٥هـ) صاحب البردة، والفقيه ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)، والمؤرخ النويري صاحب نهاية الأرب (٧٣٢)، وابن هشام النحوي الشهير (٧٤٩هـ)، وتقي الدين السبكي (٧٥٦هـ)، وابن عقيل النحوي (٧٦٩هـ)، وابن الدقماق مؤرخ مصر (٨٠٩هـ)، والفيروزآبادي صاحب القاموس (٨١٧هـ)، والقلقشندي، (٨٢١هـ)، والمقريزي (٨٤٥هـ)، والحافظ ابن حجر (٨٥٢هـ)، والعيني (٨٥٥)، والبلقيني (٨٦٨هـ)، والمناوي (٨٧١هـ)، والسخاوي (٩٠٢هـ)، والسيوطي (٩١١هـ)، والمؤرخ ابن إياس (٩٣٠هـ). ومن الواضح أن جميع هؤلاء العلماء أشاعرة، إلا المقريزي ففيه توسط. وظل الأزهر من ساعتها وحتىٰ تاريخه واحدا من أعتىٰ قلاع الأشعرية المقاومة للسلفية.

أما بقاع ما وراء النهر، فقد سيطر عليها الحنفية الماتريدية، مع وجود طفيف للمعتزلة، بقايا تلاميذ القاضي عبد الجبار الباقلاني. فبحسب التقسيم الشائع لأطوار الماتريدية[3]، نجد أنها كانت في أحسن فتراتها في تلك المرحلة: فبعد **مرحلة النشأة**

---

(١) راجع: ابن دقمان، الانتصار، (٤/ ٩٤).

(٢) راجع: المقريزي، الخطط، (٤/ ٥٥).

(٣) أحمد الحربي، الماتريدية، (١١٥)، وما بعدها.

والتأسيس: (٢٥٨-٣٣٣هـ)، واتسمت بكثرة وشدة المناظرات مع المعتزلة، وبرز فيها الماتريدي، مؤسس الفرقة. جاءت **مرحلة التكوين**: (٣٣٣-٥٠٠هـ)، وهي مرحلة تلامذة الماتريدي ومن تأثر به من بعده، حيث أصبح هناك فرقة من تلاميذ الماتريدي والمتأثرين في سمرقند، وكتبوا الكتب ينصرون آراءه في الكلام، متبعين مذهب أبي حنيفة في الفروع، وراجت الأشعرية في تلك الفترة في هذه الأنحاء. ومن أشهر رجال هذه المرحلة: أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل الحكيم السمرقندي (٣٤٢هـ)، وأبو محمد عبد الكريم بن موسىٰ بن عيسىٰ البزدوي (٣٩٠هـ)، وصولا إلىٰ طبقة أبي اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم النسفي البزدوي (٤٩٣هـ). وصولا إلىٰ **مرحلة التأليف والتأصيل للعقيدة الماتريدية**: (٥٠٠هـ-٧٠٠هـ) وامتازت بكثرة التأليف وجمع الأدلة للعقيدة الماتريدية؛ ولهذا فهي أهم الأدوار في تأسيس العقيدة الماتريدية. ومن أهم أعيان هذه المرحلة: أبو المعين ميمون بن محمد بن معتمد النسفي المكحولي (٥٠٨هـ)، و نجم الدين عمر أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد الحنفي النسفي (٥٣٧هـ)، ثم مرحلة أبي محمد نور الدين أحمد بن محمد الصابوني (٥٨٠هـ) .

وأخيرا **مرحلة التوسع والانتشار**: (٧٠٠-١٣٠٠هـ)، حيث تعد مرحلة حكم الدولة العثمانية من أهم مراحل الماتريدية حيث بلغت أوج توسعها، والسبب في ذلك أنها كانت المذهب الرسمي للعثمانيين، فقد كانوا حنفية، وبالتالي ماتريدية في الأصول[1]، فاتسعت رقعة المذهب بحسب ما اتسع سلطان الدولة، في شرق الأرض وغربها، وبلاد العرب والعجم، والهند والترك، وفارس والروم. ومن أشهر رجال هذه المرحلة: التفتازاني (٧٩٢هـ)، والجرجاني (٨١٦هـ)، والكمال بن الهمام (ت٨٦١هـ)[2].

وظل للشيعة وجودهم في مرابعهم التقليدية، في بعض أنحاء فارس، كقم، وفي العراق، والشام.

---

(١) راجع: الشمس الأفغاني، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، (١/ ٢٦٤)، (٣/ ٣٠٢)، ومحمد أيوب علي، عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي، (٤٧٩-٤٨٠).

(٢) راجع: مقدمة تحقيق: تأويلات أهل السنة للماتريدي للدكتور مجدي بسلوم، (٧٣).

ولا يعني هذا أن الحنابلة انتهوا، فقد ظل الحنابلة في بعض الأماكن، كالشام. حتىٰ نجد ابن السبكي، الذي كان شديدا علىٰ السلفيين -الحشوية كما يسميهم- يحكي عن بعض أنشطتهم المناوئة للأشعرية علىٰ استحياء.

فيحكىٰ حادثة، فيقول: «وفي المبتدعة، لا سيما المجسمة؛ زيادة لا توجد في غيرهم، وهو أنهم يرون الكذب لنصرة مذهبهم، والشهادة علىٰ من يخالفهم في العقيدة بما يسوءه في نفسه وماله بالكذب تأييدا لاعتقادهم، ويزداد حنقهم وتقربهم إلىٰ الله بالكذب عليه بمقدار زيادته في النيل منهم فهؤلاء لا يحل لمسلم أن يعتبر كلامهم»[(١)]، «والطامة الكبرىٰ إنما هي في العقائد المثيرة للتعصب والهوىٰ، نعم وفي المنافسات الدنيوية علىٰ حطام الدنيا، وهذا في المتأخرين أكثر منه في المتقدمين، وأمر العقائد سواء في الفريقين، **وقد وصل حال بعض المجسمة في زماننا إلىٰ أن كتب شرح صحيح مسلم للشيخ محيي الدين النووي وحذف من كلام النووي ما تكلم به علىٰ أحاديث الصفات**؛ فإن النووي أشعري العقيدة، فلم تحمل قوىٰ هذا الكاتب أن يكتب الكتاب علىٰ الوضع الذي صنفه مصنفه. وهذا عندي من كبائر الذنوب فإنه تحريف للشريعة وفتح باب لا يؤمن معه بكتب الناس وما في أيديهم من المصنفات، فقبح الله فاعله وأخزاه وقد كان في غنية عن كتابة هذا الشرح وكان الشرح في غنية عنه»[(٢)].

ونحن نفهم الطابع العقدي في كلام ابن السبكي، فقد كان هو الآخر متعصبا من الجهة الأخرىٰ، ولكن المقصود الاستشهاد بتلك الحادثة الفردية علىٰ بقاء هذا النزوع الحنبلي في تلك الأوساط الأشعرية[(٣)].

---

(١) انظر: «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، للسبكي: (٢/ ١٦).

(٢) انظر: «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، للسبكي: (٢/ ١٩).

(٣) نحن نجد تطبيقات معاصرة مشابهة من السلفية المعاصرة، فبعض التحقيقات تتصرف في الكتب بما يزيل منها المكون العقدي المخالف، وقد تعلق تعليقات طويلة أشبه بالحواشي علىٰ كل موضع مخالف أشعريا أو غيره، وبعض اتجاهات السلفية المعاصرة كالحدادية تحظر قراءة غير الكتب السلفية، ككتب النووي، وابن حجر، وسائر شروح الحديث والفقه التي كتبها الأشاعرة. وبعض المتطورين من الحدادية يمنعون قراءة كتب ابن تيمية الكلامية لأنها في الأول والأخير كتب كلامية بدعية. أما السلفية العلمية =

وتركز وجودهم في الشام، نظرا لكثرة المدارس الحديثية فيه، وكانت كثرة من الحنابلة حفاظا للحديث، كالمقادسة، وأشهرهم: الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (٦٠٠هـ)، والحافظ ضياء الدين المقدسي (٦٤٣هـ)، والحافظ الفقيه عبد الرحمن بن محمد، ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ).

ولابن قدامة كتب يدافع فيها عن الاعتقادات الحنبلية -اعتقادات السلف وأهل الحديث- ضد الأشاعرة، فكتب في «ذم التأويل»، و«تحريم النظر في كتب الكلام»، ومن رسائله المهمة في الرد علىٰ الأشاعرة: «حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة»، الذي قال فيه ما يشبه تكفيرهم في قولهم بالكلام النفسي، وخلق حروف القرآن: «وَهَذَا حَال هَؤُلَاءِ الْقَوْم لَا محَالة، فهم زنادقة بِغَيْر شكّ، فَإِنَّهُ لَا شكّ فِي أنهم يظهرون تَعْظِيم الْمَصَاحِف إيهاما أَن فِيهَا الْقُرْآن، ويعتقدون فِي الْبَاطِن أنه لَيْسَ فِيهَا إِلَّا الْوَرق والمداد، ويظهرون تَعْظِيم الْقُرْآن ويجتمعون لقرَاءَته فِي المحافل والأعزية، ويعتقدون أنه من تأليف جِبْرِيل وَعبارَته، ويظهرون أَن مُوسَىٰ سمع كَلَام الله من الله، ثمَّ يَقُولُونَ لَيْسَ بِصَوْت»[1].

ومثله حنبلي مقدسي آخر، لكنه مغمور، وهو المشهور بابن الحنبلي: عبد الواحد بن عبد الوهاب الشيرازي المقدسي (٦٣٥هـ)، له «الرسالة الواضحة في الرد علىٰ الأشاعرة»، فقال بعد تعداد إحدىٰ عشرة فرقة في القرآن، من جملتهم الأشاعرة: «فهؤلاء الأصناف كلها جهمية وهم كفار زنادقة، حُلَّال القتل، ومن لم يكفر هؤلاء الأصناف كلها؛ فهو كافر زنديق حلال الدم»[2].

والرسالة طافحة بتكفير الأشاعرة، ووصفهم بالإلحاد والزندقة، والمزاوجة بينهم وبين الباطنية، علىٰ سبيل المثال: «الأشعري الذي ابتلي بهذا المذهب لم يكن قصده بنفي الكلام الحقيقي الذي هو الحرف والصوت: إبطال القرآن فقط، وإنما كان قصده

= المعتدلة فلا ترىٰ جواز ذلك، ولكنها قد تكتب رسائل أو كتبا في بيان المؤاخذات العقدية علىٰ الشاطبي، أو المؤاخذات العقدية علىٰ ابن حجر في فتح الباري. وهذا ضرب مستقل من التأليف علىٰ كل حال.

(١) انظر: «المناظرة في القرآن»، لابن قدامة: (٥٠).

(٢) انظر: «الرسالة الواضحة في الرد علىٰ الأشاعرة»، لابن الحنبلي: (٢/ ٧٠٩).

ومداره علىٰ إبطال جميع ما جاءت به الأنبياء صلوات الله عليهم، من أخبار القيامة ووقوف العباد بين يدي الله للحساب»[1]، «فمدار الأشعري علىٰ بقاء العالم وبطلان القيامة والحساب والنعيم المقيم»[2]، وسواء أقصد الأشعري صاحب المذهب، أم أي واحد منهم؛ فمن غير الواضح كيف اطلع ابن الحنبلي علىٰ أن هذا قصدهم في نفس الأمر، وأنهم يريدون الكفر، وإعلال القرآن، كما يقول في مواضع أخرىٰ؟!

ورؤيته العامة للمذهب الأشعري أنه: «كان آخر البدع ظهورا مذهب الأشعري. وتولّىٰ نصرته الظلمة وأرباب الدنيا، وأصحاب المظالم، القائلين بما يخالف الشرع من النجامة والفلسفة، والإدمان علىٰ المظالم والفسق. تعلم أن هذه البدعة شر البدع بظهورها آخر الزمان، وانتشارها في فاسد البلدان، وركوب دعاتها التمويه والمحال والكلام المزخرف، وفي باطنه الكفر والضلال. فزمان هذه البدعة أخبث الأزمنة، وأتباعها أخبث الأمة، ودعاتها أقل أديان هذه الأئمة»[3].

---

(١) انظر: «الرسالة الواضحة في الرد علىٰ الأشاعرة»، لابن الحنبلي: (٢/ ٥٢١).

(٢) انظر: «الرسالة الواضحة في الرد علىٰ الأشاعرة»، لابن الحنبلي: (٢/ ٥٢٢-٥٢٣).

(٣) انظر: «الرسالة الواضحة في الرد علىٰ الأشاعرة»، لابن الحنبلي: (٢/ ٤٥٢-٤٥٤).

ولم يتمالك المحقق -د. علي الشبل- نفسه أمام ذلك، وهو سلفي، حتىٰ علق قائلا: «عفا الله عن المؤلف؛ فإن في هذه العبارات قساوة واضحة لا مبرر لها، وحمل للأشاعرة علىٰ اللوازم البعيدة الشنيعة لمذهبهم، مع أنه لا شك في بدعية مذهبهم وبطلانه. ففي قوله: (وفي باطنه الكفر والضلال) تعنت عليهم، مؤذن بتكفير ما لم يقله أحد من العلماء الراسخين فيما أعلم؛ إذ شناعتهم في القرآن ونفي العلو والاستواء غاية ما فيها أنها كفر أصغر؛ لقيام الشبهة في قلب القائل، ما لم يكن مكابرا معاندا رادّا للحق صراحا، فالحال هنا له شأن آخر».

قلنا: وصف هذا القول بأنه كفر أصغر لأجل أن صاحبه متأول؛ خطا ظاهر عجيب، فإن الإعذار لا دخل له في تحديد رتبة القول، ولا يعرف من تأصيلات أهل السنة -السلفيين- أن الكفر الأصغر هو الكفر الأكبر المصروف بالعذر، بل الكفر الأصغر حقيقته أنه قول لم يبلغ مرتبة الكفر أصلا، والشارع وصفه به تعظيما لشأنه وتهويلا منه. فتلك الأقوال إما أن تكون كفرا أكبر أو أصغر، في نفسها، لا دخل لهذا بعذر قائليها، بل إن النظر الإضافي بالنسبة للقائلين إن كانوا معذورين = فليس في حقهم كفر أكبر ولا أصغر، بل عفو وتجاوز، ولو كانوا مأجورين ببذل الوسع وحسن النية = فليس في حقهم كفر أكبر ولا أصغر، بل اجتهاد وعبادة وأجر! فلا يصح هذا التعليق علىٰ أي تقدير.

أما تعليقه عن أن المؤلف غير مسبوق إلىٰ ذلك فهو أيضا غريب، فلا ريب أن هناك إرثا واسعا لهذا التكفير، وقد سقنا عليه شواهد كثيرة في الأبحاث السابقة.

ولكن، تبقىٰ هذه التوجهات هامشية علىٰ سياق الثقافة العامة الأشعرية، التي دخلت كل المناحي العلمية: الحديث، والفقه، الأصول، والتفسير، وحتىٰ العربية، فضلا عن أصول الدين.

ونختم بكلام ابن الحنبلي نفسه، الذي يتحسّر بألم علىٰ ما آل إليه حال الإسلام -الحنبلية أو السلفية-، ويتصبر بذكر الغربة التي فيها أهل السنة، ويوصي إخوانه بالتصبر: «وقد قال النبي ﷺ: (بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا، فيا طوبىٰ للغرباء) واعلم يا أخي أن من أراد طوبىٰ؛ صبر علىٰ الغربة، ولم يستوحش الوحدة. **والغربة والوحدة مؤلمتان للطباع، ولكنَّ في العاقبة الثواب والانتفاع، ولله في خلقه خصائص آحادٌ قد صاروا غرباء في البلاد، لا يتمكنون من إظهار الحق لصولة الباطل، ولا يظفرون من عيش الدنيا بطائل،** (ولدار الآخر خير ولنعم دار المتقين). والله تعالىٰ مدح الصابرين لما ينوبهم من مؤلمات القلوب، وتتابع المصائب والخطوب، فقال: (إنما يوفىٰ الصابرون أجرهم بغير حساب)، وقال تعالىٰ: (ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور)، وقال لنبيه: (واصبر وما صبرك إلا بالله)»[1].

---

(١) انظر: «الرسالة الواضحة في الرد علىٰ الأشاعرة»، لابن الحنبلي: (٢/ ٤٥٤-٤٥٦).

رابعًا

ابن تيمية وأصحابه

«وأنا وغيري كنا علىٰ مذهب الآباء في ذلك نقول في الأصلين بقول أهل البدع؛ فلما تبيَّن لنا ما جاء به الرسولُ دارَ الأمرُ بين أن نتبع ما أنزل الله أو نتبع ما وجدنا عليه آباءنا؛ فكان الواجبُ هو اتباعَ الرسول»

ابن تيمية

(١)

تفيدنا العبارة المذكورة تقدمة لهذا المبحث أن شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن في الأصلين (الغالب أن المراد بهما التوحيد والقدر) علىٰ مذهب السلف الذي حققه بعد ذلك، والغالب أنه كان علىٰ أحد المذهبين الشائعين عند الحنابلة: الأشعرية -نسخة ابن الجوزي مثلا- أو خليط من التفويض والإثبات -طريقة أبي يعلىٰ وابن الزاغوني-، ولا توجد أية معلومات متاحة عن حياة ابن تيمية تفيدنا عن ظروف هذا التحول. لكن يبقىٰ هذا التحول هو أحد التحولات المهمة في تاريخ العلوم الإسلامية؛ إذ إن صاحبه هو الذي أنشأ البنية التامة للمعمار السلفي، ومَنْ بعده هي مجرد امتدادات لذلك المعمار، بقطع النظر عن صواب فهم هذه الامتدادات للبنية التيمية من عدمه. فلولا ابن تيمية، الذي غيّر، حقا، مسار القضيب الذي كانت تسير عليه العلوم الإسلامية، وأثّر في مخالفيه قبل موافقيه، وصنع اتجاهًا آخر منافسًا للاتجاه الأشعري= لكان لكل الحياة الإسلامية، العلمية والاجتماعية والسياسية وجه آخر، علىٰ الأقل بعد الازدهار

الأخير للسلفية ونشرها لتراث الشيخ. فقبل ابن تيمية غير بعد ابن تيمية، وقليل هم العلماء، والأشخاص عموما، الذين علىٰ ذلك النحو. وهذا حكم معرفي وموضوعي، لا ينبغي أن يخالف في ذلك باحث منصف، عارف بتواريخ الأمم، والنقلات الفكرية التي تكون فيها، بغض النظر عن الحكم القيمي علىٰ هذا التغيير أصلا.

لماذا يُعدُّ ابنُ تيمية هو الباني الحقيقي لهذا المعمار، ولماذا نَعدُّ المعمارَ السلفيَّ الحاليَّ تيميًا بالأساس، وأن ابنَ تيمية ليس مجردَ متلقٍ للمعمار، بل هو الذي شكَّل صورةَ بنيته؟

إجابةُ هذا السؤال وحدها تحتمل وتستحق أن تأتي في كتابٍ كبيرٍ، لكننا نوجز معالمَ هذا الجواب فيما يلي:

قبل ابن تيمية لم يكن هناك معمار سلفي تام البنية، وإنما أحجار وأعمدة مفرقة تتابع علىٰ إظهارها علىٰ سطح الأرض (مع التسليم الجدلي بأن أساسها التحتي موجود في الوحي، بيَّنَه الوحيُّ بحسب طريقته في البيان) الصحابة والتابعون وأتباعهم وطبقة أحمد وأصحاب الحديث ثم علماء الحنابلة وغيرهم من السلفيين إلىٰ زمان ابن تيمية، فأتىٰ ابنُ تيمية إلىٰ هذه الأحجار الشذرية والأعمدة المفرقة فتأملها وجمعها ووضع الملاط الذي صنع منها بناءً تامَ الصورة. ويوضح هذا ما يلي:

أولًا: إلىٰ انقضاء القرون الخمسة الهجرية لا يمكنك أن تجد أيَّ كلام لأي عالم من السلف أو غيرهم فيما يعرف بنواقض توحيد الألوهية عند ابن تيمية، مثل: شركيات القبور، وليس السبب في هذا أن هؤلاء العلماء يخالفون ابن تيمية؛ لأنه لا نصوص عنهم سواء بالتحريم أو الجواز فضلًا عن الحكم بالشركية، والسبب أن تلك الظاهرة لم تكن موجودةً ولا شائعة زمنهم، وإنما بدأت علىٰ يد الباطنية الشيعة، وانتشرت نسبيًا زمن الفاطميين ثم حقبة التتار، ومن هنا تلقفها ابنُ تيمية ليضم القول فيها إلىٰ المعمار السلفي تخريجًا علىٰ أصول السلف وبينات الوحي، فهذا شطر عظيم من أبواب التوحيد والسنة والاعتقاد لم يك موجودًا في المعمار السلفي قبل ابن تيمية أصلًا. وهذا الركن المعماري سلط عليه الضوء فيما بعد الوهابية، حتىٰ إننا نجد أهم

كتابين لابن عبد الوهاب: الأصول الثلاثة، وكتاب التوحيد، ليس فيها شيء من توحيد الأسماء والصفات، وموضوعهما توحيد الألوهية ونواقضه. ولهذا قلنا فيما سبق أن من جاء بعد ابن تيمية مجرد امتدادات وتطويرات لمعماره.

ثانيًا: مات أحمد وتلاميذه وكل طبقة أصحاب الحديث الذين شهدوا تبلور الجيل السلفي الرابع، قبل ولادة أبي الحسن الأشعري أصلًا، وبالتالي فالصراع العقدي السلفي الأشعري، وما يتعلق به من بنية عقدية سلفية= قد صاغه بتمامِهِ ابنُ تيمية، وهذا لا ينبغي أن ينازع فيه سلفيٌّ، وغاية ما يدعيه السلفي أن يقول: إن ابن تيمية صاغ هذا بناءً علىٰ أقوال الطبقات السلفية له ونصوصهم ومواقفهم، وهذا لا ننازع فيه الآن وهو ما نعنيه بأن ابن تيمية وجد أعمدة وأحجارًا أو حتىٰ جدرانًا، لكن البناء المعماري هو من صنعه.

ولا ينبغي أن يعترض علىٰ هذا بردود الحنابلة وأهل الحديث قبله علىٰ الأشعرية، لأنها في الغالب لم تكن أكثر من نقض عليهم، بذكر الأدلة المخالفة، ومن ثم تبديعهم أو تكفيرهم، كما في كتب ابن بطة واللالكائي وغيرهم، مع بعض الإشارات العقلية الخفيفة، علىٰ أن غالب هذه الردود هي أصالة في الرد علىٰ الجهمية والمعتزلة، وليس للأشعرية فيها حضور كبير خاص بها، إلا بالقدر الذي يشتركون فيه في بعض الأقوال مع تلك الفرق. فليس هناك قبل ابن تيمية سجال كامل مع الأشاعرة، كمالا يقوم علىٰ الجانب العقلي والشرعي، وموجه خصيصا للأشاعرة، مستقرئا مقالاتهم. وكتابا ابن قدامة وابن الحنبلي سابقا الذكر، فضلا عن كونهما في مسألة محددة -في كتاب ابن الحنبلي بحث في الرؤية والإيمان والقدر لكنها ليست الموضوعات الأساسية-؛ فهي ردود مقتضبة، وليس فيها بحث متعمق في إشكالات الأشاعرة، وكتاب ابن الحنبلي أوسع في مناقشة الشبهات العقلية، ولكن ليس هناك بينة علىٰ أن ابن تيمية اطلع علىٰ هذا الكتاب، أو علىٰ أنه كان معروفا في الأوساط العلمية أصلا، وهذا بغض النظر، أخيرا، عن الفرق الموضوعي والمنهجي والمعرفي بين مادة ردود ابن الحنبلي، ومواد ابن تيمية ومنهجه في الرد علىٰ الأشاعرة.

ثالثًا: الاتجاه الفلسفي العقلاني منه والصوفي= لم يدرك أحمد وأصحابه منه شيئًا، ولا اشتغلت الطبقات السلفية بعد أحمد بنقضه، وكل الاشتغال السلفي الفلسفي تيمي

خالص، بل إن موارد ابن تيمية في هذا المجال اتسعت حتىٰ تخطت التراث السلفي العقدي إلىٰ تراث الفلاسفة أنفسهم يستعين ببعضهم علىٰ بعض.

رابعًا: باستثناء الشافعي لا يوجد نصوص تامة في قضية أصول الفقه ومنهج النظر والاستدلال ومحاولة الفصل بين الرؤية الكلامية الاعتزالية الأشعرية في هذا الباب، وبين طريقة السلف والأئمة من بعدهم في النظر والاستدلال، وأقرب شيء نجده في هذا كان عند طبقة ابن عبد البر والخطيب البغدادي، والتأسيس السلفي الأهم في هذا الباب كان علىٰ يد ابن تيمية، خاصة في مسائل العقل والنقل، وقضية الاحتجاج بالأحاديث والأخبار، والموقف من الكشف والرؤىٰ والإلهام وقواعد تفسير النصوص والظاهر والتأويل.

خامسًا: ما كتبه ابنُ تيمية في نقض الشيعة في كتابه الكبير **(منهاج السنة)**، لا نظير له في أية كتابة سلفية قبله، ولا يوجد في الكتابات قبله في هذا الباب إلا شذرات.

سادسًا: ما كتبه ابن تيمية في اليهودية والنصرانية في كتابه **(الجواب الصحيح)** وغيره، لا نظير له مطلقًا في الكتابات السلفية قبله، وفيه تأصيلات في نقد اليهودية والنصرانية مبنية علىٰ الأصول السلفية لا غير.

سابعًا: ما قام به ابن تيمية من قراءة تأويلية للتراث السلفي قبله لم يقم به كمًا وكيفًا غيره؛ فهو، قطعا، أجلُ عالمٍ سلفيٍّ وُجِدَ في زمنٍ ضعفتْ فيه آثارُ خلافةِ النبوةِ، تعاملَ فيه معَ الموروثِ السلفيِّ السابقِ في ستةِ قرونٍ تعامل تفسير وتأويل وصياغة وجمع وترجيح، وما زالت رؤاه في ذلك معيارية عند التحققات السلفية التالية له، وهذه القراءة الشاملة، وأثرها المعياري علىٰ التحققات السلفية التالية تؤكد فرضيتنا أن المعمار السلفي المتلقَىٰ بعده يدين له هو بالذات ببنيته النهائية.

(٢)

ما مدى صحة تمثل ابن تيمية لمذهب السلف؟

كما قدمنا وتكرر هذا مع كل تحقق تاريخي، سنجد مَن يُسلم بصحة تمثل ابن تيمية لمذهب السلف عمومًا ثم هو يرفض ابن تيمية والسلف (الروافض)، وسنجد مَن يسلم بصحة تمثل ابن تيمية لطبقة أصحاب الحديث دون الصحابة والتابعين (بعض الأشعرية)، وسنجد مَن لا يسلم حتىٰ بصحة تمثل ابن تيمية لطبقة أصحاب الحديث (بعض الأشعرية والمفوضة وغلاة الحدادية).

ولن نعتني هنا بتحرير هذه القضية؛ فليست موضوع بحثنا، لكننا نريد هنا معالجة القدر الذي يفيد في فهم تطور السلفية، وعلاقة هذه التحققات التاريخية بالتحقق الأخير أعني السلفية المعاصرة.

من المهم هنا أن نشير إلىٰ صور وحالات تمثل ابن تيمية للتراث السلفي السابق عليه، وهي في نظرنا ست حالات.

وهي، علىٰ كل حال، بمثابة المسبار والاختبار للنجاعة المنهجية لدعوىٰ ابن تيمية: «لم أدع أحدًا قط في أصول الدين إلىٰ مذهب حنبلي وغير حنبلي، ولا انتصرتُ لذلك، ولا أذكره في كلامي، **ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها**»[1].

الأولىٰ: النقل والتقرير المجرد بلا زيادة أو نقصان.

ويتضح هذا في كثير من المباحث التي يكون حظ ابن تيمية في تقريرها النقل، ومن أبرز الأمثلة علىٰ ذلك كلامه في الصفات المشهورة، كالوجه، واليد، والعلو، وهذا غالب ما في (**العقيدة الواسطية**)؛ حيث يملك ابنُ تيميةَ في تلك المباحثِ ذخيرةً واسعةً من النصوص، سواء نصوص الوحي، أو النصوص الواردة عن بعض

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٣/ ٢٢٩).

الصحابة، والتابعين، وكثير من تابعي التابعين، ومن بعدهم من الأئمة، في إثبات تلك الصفات. ومن الأمثلة الواضحة علىٰ ذلك بحوث ابن تيمية الكثيرة في صفة العلو، فهو يستدل عليها بأنواع من الأدلة، تؤيد نسبتها إلىٰ السلف علىٰ نحو واضح، سواء من الكتاب أو السنة، أو كلام الصحابة، ومن بعدهم، حتىٰ الأئمة الأربعة، وكبار أتباعهم.

ومن المهم أن نشير إلىٰ أن إثبات ذلك النوع هو بغض النظر عما قد يمارسه ابن تيمية من زيادة في البحث، سواء بالتخريج، أو التفصيل، أو التقسيم، وغير ذلك.

الثانية: النقل والتقرير مع الدعم وتوفير مزيد من الأسس النقلية والعقلية.

كما نجد في تقرير ابن تيمية **للموقف من الصحابة**، فابن تيمية ينقل الوحيَ، ومن كلام التابعين، فمن بعدهم من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، وغيرهم، ما يدل علىٰ عدالة الصحابة، والكف عنهم، وعدم الخوض فيما شجر بينهم، ولكنه يزيد علىٰ ذلك بتتميم البناء النظري، بوضع أدلة الوحي في مواضعها الدالة علىٰ تلك المقولات، كما أنه يوفِّر العديدَ من الأدلة المساعدة علىٰ عدالة الصحابة بالعموم، وعدالة أعيانهم، كالخلفاء بالخصوص، من التاريخ، والعقل، كما نجد كثيرًا من عمله في كتاب (**منهاج السنة**) في الرد علىٰ طعون الشيعة ضد الصحابة، وبخاصة الخلفاء ومعاوية.

والأمر نفسه في بحث **القدر**، فابن تيمية يوظِّف ويستعمل النصوصَ الدالةَ علىٰ إثبات القدر من الوحي ومن كلام السلف، ثم يزيدها تفصيلا، فيقسِّمها علىٰ أربعة أنواع: المشيئة، والكتابة، والإرادة، والخلق. ومن الواضح أن الكلام في القدر ليس واردًا علىٰ هذا النظام الرباعي قبل ابن تيمية، الذي كان عمله في إثبات هذه الهيئة الرباعية للقدر عملًا معماريًا من مادة سلفية، قام بتسكينها في أنواع مختلفة، تشكل في جملتها القدر.

الأمر يتكرر مع مباحث ابن تيمية الكبيرة في **الإيمان**، فهو يعتمد نصوصًا من الوحي ونصوصًا عن السلف، ثم يهندس الجميعَ في معمار متماسك حول الإيمان، من حيث مفهومه، وأركانه، والمجزئ منه، ونحو ذلك.

الثالثة: النقل والتقرير مع التطوير والدمج في بنية أكبر.

وهنا يبدأ التدخل التيمي في تطوير الاعتقاد السلفي، كما نجد في تقرير ابن تيمية

للصفات الفعلية **الاختيارية**، فابن تيمية ينقل من الكتاب والسنة، وكلام السلف ما يثبت الصفات الفعلية، كالمجيء والرضا والغضب، ونحو ذلك. ولكن السلف لم يثبتوا أكثر من (صفات)، هي أفعال، فهم يثبتون الرضا والغضب والمحبة والنزول ونحوها، كما يثبتون الوجه واليد والعلو، فالكلام في بعض الصفات كالكلام في بعض، كما قال الخطيب البغدادي، واعتمده ابن تيمية قاعدةً مهمةً من قواعد إثبات الصفات. التفريق بين الصفات إلىٰ ذاتية وفعلية لم يُعرف قبل المتكلمين، وبخاصة الكلابية والأشعرية، الذين قبلوا بإثبات الصفات الذاتية، وتأولوا الصفات الفعلية، فابن تيمية يوافق المتكلمين علىٰ المبنىٰ العام؛ بمعنىٰ أن هناك فرقًا بين الصفات الذاتية والفعلية، وليس هذا هو محل البحث أو المناقشة هاهنا، فإنه قد يكون صحيحًا في نفس الأمر، ولكن التطوير الذي أدخله ابن تيمية، ودمج به عبارات السلف، فضلا عن نصوص الوحي، التي تثبت هذا النوع من الصفات، أنه قد نسب نفس ذلك التقسيم بين نوعي الصفات إلىٰ السلف؛ حيث نقل البحثَ إلىٰ: قيام الأفعال الاختيارية -أو الحوادث- بالله، فصار ابنُ تيمية قادرًا علىٰ أن يحكيٰ ذلك عن السلف: «هل تقوم به الأمور الاختيارية المتعلقة بقدرته ومشيئته أم لا؟ فمذهب السلف وأئمة الحديث وكثير من طوائف الكلام والفلاسفة جواز ذلك»[1]، «وأما كون ذلك يستلزم قيام الأمور الاختيارية بذاته فهذا قول السلف وأئمة الحديث والسنة وكثير من أهل الكلام»[2].

ومن الأمثلة الصالحة لهذا النوع أيضا: استدلال ابن تيمية بنصوص السلف في أن الله لم يزل متكلمًا؛ علىٰ بحث **تسلسل الأفعال الاختيارية في ذاته بلا أول**. يدمج ابن تيمية قولَ مَن قال مِن السلف أنه يتكلم (إذا شاء) في بحث (التسلسل)، مطوِّرًا معنىٰ (إذا شاء) وَفق عمومه واستلزامه تلك الحرية في الإرادة، أنه جار في البداية والنهاية؛ ومِن ثَم يمكن إدراجُ (يتكلم إذا شاء)، في (تسلسل الأفعال الاختيارية في ذاته أبدًا وأزلًا). «السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث الذين يقولون لم يزل الله

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٥/ ٥٣٦).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٨/ ٣٨٠).

متكلمًا إذا شاء ولم يزل تقوم به الأمور الاختيارية»[1]، تلك هي المرحلة الأولىٰ، من ديمومة الكلام، إلىٰ ديمومة جنس الفعل الاختياري؛ ومِن ثَمَّ التخريج -وهناك تخريج جزئي وهو ضروري ولازم في عملية الدمج في المسألة الأوسع بطبيعة الحال- لمسألة التسلسل: «هو تسلسل في الآثار، وهو وجود كلام بعد كلام، أو فعل بعد فعل، والنزاع في هذا مشهور، وإنما يعرف نفيه عن الجهمية والقدرية ومَن وافقهم من كلابي وكرامي، ومَن وافقهم من المتفقهة، وأما أئمة السلف وأئمة السنة فلا يمنعون هذا بل يجوزونه، بل يوجبونه، **ويقولون: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، بل يقولون أنه لم يزل فاعلا يقوم به الأفعال الاختيارية بمشيئته وقدرته**»[2].

لا بد أن نشير هنا إلىٰ أن قدرة ابن تيمية ومرونته في توليد القول السلفي تتسم ببراعة وذكاء، واقتدار معرفي وفني ولغوي وعقلي واسع، هو في حد ذاته جدير بالرصد والتحليل في دراسة مستقلة.

الرابعة: النقل والتقرير مع التأويل وإعادة القراءة.

فابن تيمية ينقل بعض الآراء عن السلف، ويسلِّط عليها منظارًا تأويليًا معينًا، يوافق الخلاصات، السلفية أيضًا، التي توصّل إليها في نفس الباب، وفي بعض تلك الحالات يمارس ابنُ تيميةَ سطوة مذهبية أحيانًا، فيما يتعلق بالمذهب الحنبلي بخاصة.

ومن أمثلة ذلك موقف ابن تيمية من **تكفير الشافعي لحفص الفرد**، فقد قال ابن تيمية: «وكذلك الشافعي لما قال لحفص الفرد حين قال: القرآن مخلوق: كفرتَ بالله العظيم. بيَّن له أن هذا القول كفر ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك؛ لأنه لم يتبين له الحجة التي يكفر بها ولو اعتقد أنه مرتد لسعىٰ في قتله»[3].

ورغم صراحة عبارة الشافعي في تكفير عين حفص، إلا أن ابن تيمية يُمارس عليها تأويلًا يعيد فيه إنتاج دلالتها بحيث لا تكون تكفيرًا عينيًا؛ ليستقيم له أصله في عدم

(١) انظر: «الصفدية»، لابن تيمية، (٢/ ١١٠).

(٢) انظر: «الرد علىٰ المنطقيين»، لابن تيمية، (٢٣٢).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»، (٢٣/ ٣٤٩).

تكفير المعين الذي لم تتبين له الحجة. وهذا الفعل من ابن تيمية يُشكل عليه صراحة نص الشافعي، وأنه لا يمتنع أن الشافعي قد ظهر له أن الحجة قامت علىٰ حفص الفرد لذلك كفره، أما حجة ابن تيمية علىٰ تأويله وهي أن الشافعي لو كان كفر حفص= لسعىٰ في قتله؛ فهي حجة غير مستقيمة لسببين:

الأول: أن ذلك غير لازم؛ فقد يتبين للعالم كفر المعين، لكنه لا يسعىٰ في قتله عند السلطان لمصالح وموانع يراعيها.

الثاني: أن الشافعي ربما صنع هذا بالفعل، وقد أورد ابنُ تيمية نفسه روايةً عن حفص الفرد، وفيها: «قال الربيع فلقيت حفصًا في المسجد بعد هذا فقال: أراد الشافعي قتلي»[1].

وكان يمكن لابن تيمية أن يحكم بخطأ الشافعي، أو أن يحمل تصرفَ الشافعي علىٰ ما ذكرناه من التكفير بعد إقامة الحجة، لكنه اختار تأويل النص بما يقلل من إيقاع الكفر علىٰ المعينين كما هي طريقته[2].

كما نجد ذلك النوع من المعمار في قراءة ابن تيمية لمذهب أحمد **في توبة المبتدع، وهجره**، والموقف منه عمومًا. فالرأي الذي يخلص إليه ابنُ تيمية في ذلك الموضوع، ويراه الأوفق بالنسبة للأدلة الشرعية= هو كون الهجر مشروعًا، لكنه مصلحي، ليس حتمًا لازمًا، كما يقول: «الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله، فإن كانت المصلحةُ في ذلك راجحةً بحيث يفضي هجره إلىٰ ضعف الشر وخفيته كان مشروعًا، وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر والهاجر ضعيف بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة علىٰ مصلحته لم يشرع الهجر؛ بل يكون التأليف

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٣/ ١٣٤).

(٢) إيقاع الكفر علىٰ المعينين نادرٌ جدًّا في تصرفات ابن تيمية، وقد أحصيتُ مرة مَن أومأ ابن تيمية إلىٰ تكفير أعيانهم فلم يبلغوا خمسة أشخاص، وهو حريص علىٰ جعل التحوط في تكفير المعينين طريقة للسلف، وينفي تكفير بعض أعيان السلف لبعض أعيان المبتدع رغم ثبوت ذلك، مثل نفيه عن أحمد تكفير الجهمية، وقد ثبت عنه تكفير بعض أعيانهم كما في (السنة) للخلال: (٥/ ١١٧)، وفي: (٥/ ٩٥) الظاهر أنه يحمل علىٰ تكفير أحمد للمأمون، وابن تيمية ينفي عن أحمد ذلك.

لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجرُ لبعضِ الناس أنفعُ من التأليف»[1].

ولكن من الواضح من نصوص أحمد، وغيره من أهل الحديث الموجودة في كتبهم -وسبق أن لخصنا نظام البربهاري الشديد في هذا المعنىٰ-، التي ينقلها ابنُ تيمية نفسه، أن هناك قدرًا زائدًا، وأحيانا مبالغة، في التشديد في معاملة المبتدع، واعتماد هجره والتغليظ عليه في جميع الأحوال. فمبدئيا يقرر ابنُ تيمية بتقديم عام يمنع من اعتماد تلك العبارات: «إذا رأيت إمامًا قد غلظ علىٰ قائل مقالته أو كفره فيها فلا يعتبر هذا حكمًا عامًا في كلِّ مَن قالها إلا إذا حصل فيه الشرط الذي يستحق به التغليظ عليه والتكفير له»[2]، كما أن تصرفات الأئمة بالهجر لبعض الأصناف لا يستلزم الحط من شأنهم، «ومن هذا الباب هجر الإمام أحمد للذين أجابوا في المحنة قبل القيد ولمن تاب بعد الإجابة ولمن فعل بدعة ما؛ مع أن فيهم أئمة في الحديث والفقه والتصوف والعبادة؛ فإن هجرَه لهم والمسلمين معه لا يمنع معرفةَ قدر فضلهم»[3].

ورغم أن ابن تيمية قد قدر أن يحصل من مسائل أحمد ما يمكنه أن يفرِّقَ به بين حالات هجر المبتدع بناء علىٰ العامل المكاني، بما يمكن توسيعه إلىٰ مفهوم القدرة والعجز عموما، كما يشير نصُّ أحمد نفسه: «وجواب الأئمة كأحمد وغيره في هذا الباب مبني علىٰ هذا الأصل؛ ولهذا كان يفرِّق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع كما كثر القدر في البصرة والتنجيم بخراسان والتشيع بالكوفة وبين ما ليس كذلك ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم»[4]، «وفي مسائل إسحاق بن منصور -وذكره الخلال في «كتاب السنة» في باب مجانبة من قال: القرآن مخلوق- عن إسحاق أنه قال لأبي عبد الله: من قال: القرآن مخلوق؟ قال: ألحق به كل بلية. قلتُ: فيظهر العداوة لهم أم يداريهم؟ قال: أهل خراسان لا يقوون بهم. وهذا الجواب منه مع قوله في القدرية: لو تركنا الرواية عن القدرية لتركناها عن أكثر أهل البصرة ومع ما كان يعاملهم به في المحنة: من الدفع بالتي هي أحسن ومخاطبتهم بالحجج يفسر ما في

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٢٨/ ٢٠٦).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٦/ ٦١).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (١٠/ ٣٧٧).

(٤) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٢٨/ ٢٠٦).

كلامه وأفعاله من هجرهم والنهي عن مجالستهم ومكالمتهم حتىٰ هجر في زمن غير ما أعيان من الأكابر وأمر بهجرهم لنوع ما من التجهم»[1].

إلا أن الخلاصة التيمية سالفة الذكر لم تقصر نسبية الهجر علىٰ القدرة والعجز فحسب، ولكن علىٰ المبنىٰ التيمي الأهم: وهو المصلحة، وذلك ما ليس بواضح في نصوص أحمد في الهجر، وبخاصة أنه قد كان منها هجر لكثير من الأئمة والصلحاء، كما تبيِّن من تفريق أحمد بين الهجر، والحط من منزلة المهجور، في سياق كلامه عن هجر أحمد للمجيبين في فتنة القرآن، رغم أن منهم مَن أجاب معتذرًا بالإكراه، هذا فضلا عمن رجع بعد ذلك؛ ولهذا كان من اللازم أن يقرأ ابنُ تيمية تلك الجوابات قراءة تأويلية، متحاشيًا أن يخطّئ أحمد في بعض تلك الجوابات: «وكثير من أجوبة الإمام أحمد وغيره من الأئمة خرج علىٰ سؤال سائل قد علم المسؤول حاله، أو خرج خطابًا لمعين قد علم حاله، فيكون بمنزلة قضايا الأعيان الصادرة عن الرسول ﷺ؛ إنما يثبت حكمها في نظيرها. فإن أقواما جعلوا ذلك عامًا فاستعملوا من الهجر والإنكار ما لم يؤمروا به، فلا يجب ولا يستحب، وربما تركوا به واجبات أو مستحبات، وفعلوا به محرمات. وآخرون أعرضوا عن ذلك بالكلية فلم يهجروا ما أمروا بهجره من السيئات البدعية؛ بل تركوها ترك المعرض؛ لا ترك المنتهي الكاره، أو وقعوا فيها، وقد يتركونها ترك المنتهي الكاره ولا ينهون عنها غيرهم، ولا يعاقبون بالهجرة ونحوها من يستحق العقوبة عليها، فيكونون قد ضيعوا من النهي عن المنكر ما أمروا به إيجابًا أو استحبابًا، فهم بين فعل المنكر أو ترك النهي عنه وذلك فعل ما نهوا عنه وترك ما أمروا به. فهذا هذا. ودين الله وسط بين الغالي فيه والجافي عنه»[2].

الأمرُ نفسه مع ما رُوي عن بعض السلف من التشديد في توبة المبتدعة، وأنه لا توبةَ له، يقرأه ابنُ تيمية لا علىٰ هذا المعنىٰ من التشديد، ولكن علىٰ معنىٰ أنه لا يتوب لما يراه من حسن بدعته: «قال طائفة من السلف -منهم الثوري-: البدعة أحب إلىٰ إبليس من المعصية؛ لأن المعصيةَ يُتاب منها والبدعةَ لا يُتاب منها. وهذا معنىٰ ما رُوي عن طائفة أنهم قالوا: إن الله حجرَ التوبةَ علىٰ كلِّ صاحب بدعة؛ بمعنىٰ أنه لا يتوب

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٢٨/ ٢١٠).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٢٨/ ٢١٣).

منها؛ لأنه يحسب أنه علىٰ هدىٰ، ولو تاب لتاب عليه كما يتوب علىٰ الكافر. ومَن قال: إنه لا يقبل توبة مبتدع مطلقًا فقد غلط غلطًا منكرًا. ومَن قال: ما أذن الله لصاحب بدعة في توبة. فمعناه ما دام مبتدعًا يراها حسنة لا يتوب منها، فأما إذا أراه الله أنها قبيحة؛ فإنه يتوب منها كما يرىٰ الكافر أنه علىٰ ضلال؛ وإلا فمعلوم أن كثيرًا ممن كان علىٰ بدعة تبيّن له ضلالها وتاب الله عليه منها، وهؤلاء لا يحصيهم إلا الله»[1].

الخامسة: التخريج.

بمعنىٰ أن ينقل ابن تيمية عن السلف قولًا في مسألة، ثم يخرج عليه بحثًا آخرَ لم يقل السلفُ به نفسه.

والمثالُ الواضحُ علىٰ ذلك بحثُ ابنِ تيميةَ في مسألة **تسلسل المخلوقات**؛ فابنُ تيمية بعد أن اعتمد علىٰ مقولات سلفية تتعلق بأنه يتكلم إذا شاء، ثم طوَّرها مدمجًا إياها في تسلسل الأفعال الاختيارية، كما تقدم في النقطة الثالثة، وأن فيها شيئًا من التخريج الضروري اللازم للدمج؛ فإنه في تلك المرحلة التي معنا يقوم بعملية تخريج كامل علىٰ كلام السلف؛ حيث استظهر ابن تيمية من كون الله تقوم بذاته الحوادث والأفعال الاختيارية، بلا أول، وأن من تلك الأفعال الاختيارية الخلق؛ استظهر من ذلك إمكان أن يخلق الله مخلوقات بلا أول، فليس في القول بتسلسل أفعاله الاختيارية «إلا وصفه بدوام الفعل لا بأن معه مفعولًا من المفعولات بعينه، وإن قدر أنه نوعها لم يزل معه؛ فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله، قال تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، والخلق لا يزالون معه، وليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله، وبين الأزل في المستقبل مع أنه في الماضي حدث بعد أن لم يكن إذ كان كل مخلوق فله ابتداء، ولا نجزم أن يكون له انتهاء»[2]. ومن الواضح أن السلف لم يقولوا بهذا القول عينه، فيما ينقل عنه الجميع، بمن فيهم ابن تيمية نفسه، فهو تخريجٌ تيميٌّ علىٰ قول السلف، وليس قولًا سلفيًا في نفسه.

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (١١/ ٦٨٤-٦٨٥).

(٢) انظر: «مجموعة الرسائل والمسائل»- رشيد رضا، لابن تيمية: (٥/ ١٩٤).

السادسة: **التخطئة.**

وهنا يمارس ابنُ تيميةَ أسلوبًا ناقدًا، فيخطِّئ بعض التصورات السلفية الأخرىٰ، ولكن السلفية هنا بمعنىٰ المنسوبة إلىٰ السلف، فنحن ننتبه بدقة إلىٰ أن ابن تيمية لا يعمد إلىٰ تخطئة السلف، والكلام هنا عن مسائل أصول الدين، لا الفروع الفقهية، تلك المسائل لا يعمد فيها ابنُ تيمية إلىٰ تخطئة السلف، حتىٰ طبقة أحمد وكبار أصحابه، لكنه يخطِّئ طبقات متأخرة، فيما تنسبه إلىٰ السلف، أو في فهمها لكلام السلف، حتىٰ يخلص ابن تيمية إلىٰ أن الأقوال التي ينسبونها إلىٰ السلف في تلك المسألة ليست محررةً، أو غير صحيحة، أو أن -وهذا الأغلب- ما فهموه عن السلف: ليس فهمًا سلفيًا صحيحًا.

من أشهر انتقادات ابن تيمية التي من هذا النوع: انتقاداته علىٰ **الأنصاري الهروي،** الذي رغم أنه كان يعظمه، ويصفه بشيخ الإسلام، يعيب عليه الغلو في إثبات الصفات، فوق الحدِّ الشرعي، فضلًا عن مخالفاته في نفس القدرة والاختيار للمكلف، فيما يشبه كلام الجهمية المجبرة، فقد «زاد في هذا الباب حتىٰ صار يُوصف بالغلو في الإثبات للصفات، لكنه في القدر علىٰ رأي الجهمية، نفاة الحكم والأسباب»[(١)].

الأمر نفسه مع **ابن خزيمة،** الذي يفسِّر حديثَ خلق الله آدم علىٰ صورته، بعود الضمير علىٰ آدم نفسه، فينتقد ابن تيمية فهمه باعتباره غير سلفي، وهو الفهم الذي ذمَّه **أحمد** ونسبه إلىٰ الجهمية، وينتصر للتفسير المروي عن أحمد، والموافق لبعض روايات الحديث، والموافق لأدلة أخرىٰ عند ابن تيمية، فيها إثبات الصورة عمومًا لله؛ فيستعمل هذا جميعًا في ترجيح أن الضمير في ذلك الحديث عائد علىٰ الله نفسه، وبناءً علىٰ ذلك يكون هذا هو القول الوحيد في هذه المسألة[(٢)]، فهو تأويل انفرد به، وقد يكون مزورًا عليه، وهذا ضرب من التأويل (الإنكاري هذه المرة) الذي سبقت الإشارة إليه: «ولم يتابعه عليه من قبله من أهل الحديث، لما روينا عن أحمد -رحمه

---

(١) انظر: «منهاج السنة»، لابن تيمية، (٥/٣٥٨).

(٢) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية، (٦/٣٦٨)، وما بعدها.

الله تعالىٰ-، ولم يتابعه أيضًا من بعده، حتىٰ رأيت في كتاب الفقهاء للعبادي الفقيه أنه ذكر الفقهاءَ وذكر عن كلٍّ واحدٍ منهم مسألة تفرَّد بها، فذكر الإمام ابن خزيمة وأنه تفرد بتأويل هذا الحديث: «**خلق الله آدم علىٰ صورته**»، علىٰ أني سمعت عدة من المشايخ رووا أن ذلك التأويل مزور مربوط علىٰ ابن خزيمة، وإفك افتُرىٰ عليه، فهذا وأمثال ذلك من التأويل لا نقيله ولا يُلتفت إليه، بل نوافق ونتابع ما اتفق الجمهور عليه»[1].

ومثل ذلك أيضًا تخطئته سبيل بعض الحنابلة، **في نهجهم الشديد** مع الأشعرية، كأبي ذر الهروي، سابق الذكر، الذي كان «يبالغ في ذمِّ الأشعرية، مع أنهم من أقرب هذه الطوائف إلىٰ السنة والحديث»[2]، وكذلك ابن قدامة الذي كان شديدًا علىٰ الأشعرية، كما نرىٰ في رسالته في ذم التأويل، ورسالته عن القرآن، وقد نقلنا هذا سابقا، فيبدي ابن تيمية محاسنَ طريقته التي حاول أن يؤلف بها بين الأشاعرة والحنابلة: «أنا كنتُ من أعظم الناس تأليفًا لقلوب المسلمين وطلبًا لاتفاق كلمتهم واتباعًا لما أمرنا به من الاعتصام بحبل الله، وأزلتُ عامة ما كان في النفوس من الوحشة، وبيَّنتُ لهم أن الأشعري كان من أجلِّ المتكلمين المنتسبين إلىٰ الإمام أحمد رحمه الله ونحوه المنتصرين لطريقه كما يذكر الأشعري ذلك في كتبه»[3]، «ولما أظهرت كلام الأشعري -ورآه الحنبلية- قالوا: **هذا خير من كلام الشيخ الموفق**، وفرح المسلمون باتفاق الكلمة»[4].

---

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية، (٦/ ٤٠٥).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (١٤/ ٣٥٤).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٣/ ٢٢٧-٢٢٨).

(٤) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية، (٣/ ٢٢٨-٢٢٩).

(٣)

بعد وفاة ابن تيمية مسجونًا، حوصر تلاميذه إلىٰ حد كبير، كما حوصر تراثه، ورغم القبول العام الذي كان لابن القيم= فإنك تجد في شكواه المتكررة من الغربة أثر ألم هذه المحاصرة، ومات تلميذه ابن عبد الهادي شابًا، وابن كثير والذهبي لم يستطيعا تغيير هذا الوضع.

وعلىٰ كل حال كانت أفكار ابن تيمية تنحسر جيلًا بعد جيل، لا بسبب ضعفها وإنما بسبب الحرب الشديدة التي شُنت عليها، حتىٰ وجدنا بعض المتأثرين به كابن أبي العز يجعل شرحه للطحاوية دلجة يبث من خلالها أقوال ابن تيمية، ونجد من يتخذ مسند أحمد وشرحه وترتيبه دلجة ليضمنه كلام الشيخ، وتواصلت الحرب حتىٰ إننا نجد بعض الملوك يشترون نسخ كتبه بالأثمان الغالية ليدمروها، ونجد بعض الشافعية يفتي بأن من أطلق علىٰ ابن تيمية لقب شيخ الإسلام فهو كافر، وجمع ابن ناصر الدين الدمشقي في كتابه: «الرد الوافر» فتاوىٰ تدافع عن ابن تيمية من هذه الناحية، لكنها لا تنزله منزلته أيضًا، بالإضافة لردود السبكي وتقي الدين الحصني، وغيرهم، إلىٰ آخر معالم الحرب الفكرية علىٰ ابن تيمية، والتي تصلح كأنموذج يدرس. ولم نجعلها حربًا من جهة أنها ردود وإنما من جهة ما فيها من البغي والاعتداء الذي لا ينبغي أن يجادل فيه منصف.

وأختم هذا الجزء بنبوءة ابن مُرّي المتوفىٰ بعد سنة ٧٢٨هـ إذ يكتب رسالة لتلاميذ شيخ الإسلام، وقد ضمنها الوصية بكتب شيخ الإسلام ونشرها، ثم قال. ﷺ: «ووالله -إن شاء الله- ليقيمن الله سبحانه لنصر هذا الكلام ونشره، وتدوينه وتفهمه، واستخراج مقاصده، واستحسان غرائبه وعجائبه= رجالًا هم إلىٰ الآن في أصلاب آبائهم».

خامسًا

الشيخ محمد بن عبد الوهاب والدعوة النجدية

«كل أو أكثر - الثورات والحركات الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين ضد الغزو الأوروبي ستحمل في طياتها بذرةً وهَّابيَّةً»

محمد جلال كشك

(١)

هكذا يقول محمد جلال كشك في كتابه: «السعوديون والحل الإسلامي»، ولا نستطيع أن نقول إنَّ هذه الكليَّة تجد في نفسنا صدىً واسعًا، ولا نجد في الوقت نفسه مُتَّسعًا لنقاش حدود إمكانيَّة صدقها بدقة تكون أمينة مع التاريخ، منصفةٍ لصاحب المقولة في الوقت نفسه.

وتنبع أهمية هذه الفكرة التي يرددها جلال كشك من كونها تتردد بدرجات متفاوتة في كتابات معاصرة كثيرة تحلل التاريخ المعاصر للأمة العربية والإسلامية؛ فنحن نجد مثلًا برهان غليون الذي ينتمي لمدرسة فكرية مختلفة يقرر أن الوهابية: «وجهت دون شك بإحيائها ملكة التفكير الصارم من جديد في الإسلام وتوليدها إرادة عميقة في الإصلاح والتغيير، وبعثها روح الكفاح والمعارضة التي كان ابن تيمية رمزها، وإعادتها الشريعة إلىٰ مكانها الأول في الوعي الديني= ضربة عنيفة للأسس التي كان يقوم عليها التوازن العقائدي والسياسي القائم، وبهذا أعطت الوهابية دفعة لا شك فيها للجدلية الاجتماعية السياسية والفكرية التي كانت قد تجمدت تقريبًا منذ قرون

عدة في المجتمعات العربية»[1].

والذي يهمنا هنا في بحثنا، هو الدعوة الوهابية كأحد التحققات التاريخية للسلفية من ناحية، وكأحد أهم روافد السلفية المعاصرة من ناحية أخرىٰ.

دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والتي حملها من بعده علماء الدعوة النجدية في الدولة السعودية الأولىٰ ثم الثانية، والتي كان ابن تيمية هو رافدها ومرجعها الأهم= صارت هي وابن تيمية الرافد الأهم والأعظم تأثيرًا في السلفية المعاصرة.

نعم. تحرص بعض فصائل السلفية المعاصرة علىٰ عدم الانتساب للوهابية لأسباب ترجع لسببين أساسيين:

الأول: سبب شرعي يرجع لكونهم يخالفون الدعوة الوهابية في بعض القضايا مثل مسألة الإعذار بالجهل، ومسألة تكفير تارك العمل، والتوسع في تكفير المعينين وفق ما تراه هذه الفصائل.

الثاني: سبب سياسي حيث يريد هؤلاء تفادي الدخول تحت اسم يُستعمل في تشويههم أو التضييق عليهم؛ لذلك حرص أهل الحديث في الهند نهاية القرن التاسع عشر علىٰ ربط أنفسهم بشاه ولي الله الدهلوي، للتخلص من اسم الوهابية الذي كان أشبه بالتهمة المستوجبة للعقوبة في ذلك الوقت.

وبعض التيارات السلفية يرفض هذا الانتساب بسبب أن دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب -في نظره- هي نفس دعوة الإسلام فلا داعي للتميز بالانتساب لها.

يقول ياسر برهامي: «نحن بلا شك تأثَّرنا بالرموز السَّلفيَّة عبر التاريخ، ولا شكَّ أنَّ مرجعيتنا الأصليَّة الكتاب والسُّنة وسلف الأمة وهم الصحابة ﷺ، والمنهج العقدي للصحابة والتابعين وتابعيهم، وهذه مسائل محددة، الأئمة الأربعة ومن بعدهم أئمةُ الحديث، ومَن سار علىٰ طريقهم شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ علامة مميزة، الشيخ محمد بن عبد الوهاب ﷺ علامة مميزة، الحقيقة نحن ندرس في معهد إعداد الدعاة، كتاب «فتح المجيد» أنا درسته أكثر من خمسة عشرة مرة، يليه شرح مختصر له أو مسائل منتقاه اسمه «فضل الغني الحميد مسائل علىٰ كتاب التوحيد تعليق علىٰ كتاب

---

(١) برهان غليون، المحنة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣) (ص/٤٦).

التوحيد»، والتعليقات تعني شرح، وكتاب «معارج القبول» للشيخ حافظ الحكمي، فنحن لا شكَّ لنا تأثر بذلك، لكنَّ الذين يقولون نحن وهَّابيَّة نحن نرفض أصلًا هذه النسبة، كما يرفضها كل المنصفين؛ **لأن هذه الدعوة الوهَّابيَّة في الحقيقة هي الدعوة الإسلاميَّة التي جاء بها النبي ﷺ**، فلماذا ننسبها إلىٰ شخص بعينه؟ وإن كان هناك بعض المسائل أخذنا فيها من علماء الدعوة -أقصد كان فيها قدر من الاختلاف بينهم، وربما كان الأكثر في اتجاه، ونحن أخذنا رأيًا يرجع إلىٰ رأي الشيخ نفسِه، أقصد قضية العذر بالجهل، فقضية العذر بالجهل كانت بالنسبة لنا قضية حاسمة في رد فكر التكفير»[1].

ونلاحظ أن حالة من الإنكار يتبناها التيار حين يأتي تصنيفه من شخص خارج، أو بما يوحي أن أصوله ليست مستمدة من الوحي مباشرة، حيث يبدو ذلك وكأنه تنقيص من حظ هذا التيار من الشرعية والصوابية المطلقة، التي يسعىٰ إليها، أو يتضمنها بلسان الحال، أو بلسان المقال أحيانا.

ذلك رغم أنه في كل الأحوال لا ينفك تيار عن مرجعية شرعية يرجع إليها في فهم الأدلة، ويعتمد أقوالها وآراءها، في الغالب. وليس من مصححات نفي نسبة التيار لمرجعيته الأيديولوجية أو العلمية، أن يكون التيار، أو بعض أفراده، مخالفين له في بعض الآراء. فما دام التيار قائلا بالمقولات الأساسية المنهجية لهذا الرمز، ويمثل تراثه العدة الفكرية والمنهجية والدراسية الحاضرة والأساسية والغالبة للتيار، فضلا عن أن يكون هو مؤسسه واقعيا، فإن النسبة إليه تصح، وليست مجرد النسبة مما يعاب، فإن الشأن في البحث في المضامين التي في الأقوال، لا في قائليها. ولكن ذلك الرفض السلفي يمكن تفهمه في سياق حالته الإحالية، التي تحيل مذهبها، واختياراتها، وآراءها، في غالبها الأعم؛ إلىٰ الكتاب والسنة مباشرة، رغم أنها تقيد ذلك في مدوناتها الفكرية الأساسية بفهم السلف! ففي نهاية الأمر يرجع القول إلىٰ وجود مرجعيات وسيطة بين الوحي والسلفيين في كل حال.

---

(١) ياسر برهامي، في برنامج سوانح الذكريات، حلقات مصورة علىٰ فضائية دليل السعودية، تقديم عبد العزيز قاسم.

(٢)

السؤال الأكثر حضورًا عند تحليل الدعوة الوهابية كتحقق من تحققات السلفية: هو ما مدىٰ صدق تمثيل الدعوة الوهابية للسلفية المنهج الذي كان عليه إجماع صحابة النبي ﷺ؟

والإشكال الأساسي الذي يظهر عند محاولة الإجابة علىٰ هذا السؤال هو أن محور الدعوة الوهابية أعني: اعتبار بعض الأفعال الشعائرية الموجهة للأولياء والقبور كفرًا، وتكفير فاعليها، وقتالهم= كل هذا ظاهرة لم تحدث زمن صحابة النبي ﷺ، فقد كان الناس حديثو عهد بموت النبي ﷺ وقضائه علىٰ مظاهر الشرك وغيره من شعائر الأولياء والأصنام، ولم تبدأ هذه المظاهر في العودة كظاهرة يرتكبها مسلمون ويزعمون شرعيتها إلا بعد أربعة قرون كاملة أو يزيد.

فحتىٰ ميزة إيجاد أقوال وتصرفات للصحابة يمكن ربطها بمحكم الوحي والتي يتم بناء العقائد السلفية بها وربطها بالصحابة عن طريقها= لا تبدو متاحة هاهنا، وغاية ما يملكه الوهابية أربعة أمور:

الأول: نصوص الوحي في منع صرف العبادة لغير الله وأنه شرك، وتحقيق مناط هذا الصَّرْف وأنه يصدق علىٰ الاستغاثة بغير الله.

الثاني: نصوص ابن تيمية في أن الاستغاثة شرك وكفر.

يقول ابن تيمية في معرض كلامه عن حكم الاستغاثة بالنبي ﷺ: «ومن أعظم الاعتداء والعدوان والذل والهوان؛ أن يُدعىٰ غير الله؛ **فإن ذلك من الشرك**، والله لا يغفر أن يُشرك به، وإن الشرك لظلم عظيم»[1].

ويفرق ابن تيمية بين الاستغاثة التي يراها كفرًا وبين التوسل فيقول: «لم يقل أحد

---

(١) «تلخيص الاستغاثة»، (١/ ٢١٠).

من علماء المسلمين: إنه يستغاث بشيء من المخلوقات؛ في كل ما يستغاث فيه بالله تعالىٰ لا بنبي ولا بملك ولا بصالح ولا غير ذلك. بل هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام؛ أنه لا يجوز إطلاقه. ولم يقل أحد: إن التوسل بنبي؛ هو استغاثة به بل العامة الذين يتوسلون في أدعيتهم بأمور كقول أحدهم: أتوسل إليك بحق الشيخ فلان أو بحرمته أو أتوسل إليك باللوح والقلم أو بالكعبة أو غير ذلك مما يقولونه في أدعيتهم يعلمون أنهم لا يستغيثون بهذه الأمور؛ فإن المستغيث بالنبي ﷺ طالب منه وسائل له والمتوسل به لا يدعىٰ ولا يطلب منه ولا يسأل وإنما يطلب به وكل أحد يفرق بين المدعو والمدعو به»[1].

وبالنسبة لكيفية تأسيس ابن تيمية لهذا القول وجعله قولًا سلفيًا مجمعًا عليه= فهما طريقتان: طريقة التخريج علىٰ الموجود عند السلف، وطريقة الاحتجاج بعدم الوجود عن السلف، بناء علىٰ عدم الوجدان المستقصي مع قيام المقتضي وانتفاء المانع.

وننقل هنا نصين من كلامه يوضحان ذلك، علىٰ الترتيب:

يقول ابن تيمية: «في الكلام علىٰ قوله تعالىٰ ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ﴾ الآيتين لما ذكر أن من السلف من ذكر أنهم من الملائكة ومنهم من ذكر أنهم من الإنس؛ ومنهم من ذكر أنهم من الجن. لفظ السلف يذكرون جنس المراد من الآية علىٰ التمثيل كما يقول الترجمان لمن سأله عن الخبز فيريه رغيفا والآية هنا قصد بها التعميم لكل ما يدعىٰ من دون الله فكل من دعا ميتا أو غائبا من الأنبياء والصالحين. سواء كان بلفظ الاستغاثة أو غيرها فقد تناولته هذه الآية كما تتناول من دعا الملائكة والجن ومعلوم أن هؤلاء يكونون وسائط فيما يقدره الله بأفعالهم ومع هذا فقد نهىٰ عن دعائهم وبين أنهم لا يملكون كشف الضر عن الداعين ولا تحويله لا يرفعونه بالكلية ولا يحولونه من موضع إلىٰ موضع أو من حال إلىٰ حال»[2].

ويقول ابن تيمية: «ولا يستطيع أحد أن ينقل عن أحد من الصحابة ولا من السلف أنهم بعد موته ﷺ طلبوا منه إغاثة ولا نصرًا ولا إعانة، ولا استسقوا بقبره،

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١/ ١٠٣).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٥/ ٢٢٦).

ولا استنصروا به؛ كما كانوا يفعلون ذلك في حياته، ولا فعل ذلك أحد من أهل العلم والإيمان»[1].

وبعد إثبات الوهابية أن هذه الأفعال شرك اعتمادًا علىٰ ابن تيمية[2] بصورة أساسية= انتقل الوهابية إلىٰ مرحلتين تاليتين زمن الشيخ محمد بن عبد الوهاب بعد توحده مع محمد بن سعود أمير الدرعية:

الأولىٰ: التبيين وإقامة الحجة علىٰ المرتكبين لهذه الأفعال في البلاد النجدية، وما جاورها، وبيان أدلة كونها شركًا. وذلك من خلال مجموعة من الرسائل والمخاطبات والدعاة.

الثانية: قتال أهل البلاد والقرىٰ التي لم تستجب لهم، **قتال مشركين**، وهو الأمر الذي نتج عنه توحيد معظم بلاد نجد وتأسيس الدولة السعودية الأولىٰ.

هذا ملخص شديد التركيز لهذا التحقق التاريخي المهم للسلفية، والذي كان أول تحقق تاريخي للسلفية يحمل السيف من أجل نشر عقيدته، ويعتبر أنه ينشر الإسلام، وأن مخالفيه مشركون معادون للإسلام، وينجح بالفعل في تأسيس دولة استمرت قرابة مائة عام، ثم سقطت، ثم قامت لمدة قصيرة، ثم عادت لتنشأ في صورة حداثية هي الدولة السعودية الثالثة.

والاعتراضات الشرعية الأساسية الموجهة لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تتلخص فيما يلي:

الاعتراض الأول: أن هذه الأفعال التي حكم عليها الوهابية بأنها شرك وحكموا

---

(١) «تلخيص الاستغاثة»، (١/ ٢٠١).

(٢) وربما نقلوا عن غيره مثل قول البربهاري في شرح السنة، (ص/ ٣٦): «ولا نخرج أحدا من أهل القبلة من الإسلام حتىٰ يرد آية من كتاب الله، أو يرد شيئا من آثار رسول الله ﷺ، أو يذبح لغير الله، أو يصلي لغير الله، فإذا فعل شيئا من ذلك فقد وجب عليك أن تخرجه من الإسلام».

وقول ابن عبد البر في التمهيد، (٥/ ٤٥): «وكان رسول الله ﷺ يحذر أصحابه وسائر أمته من سوء صنيع الأمم قبله الذين صلوا إلىٰ قبور أنبيائهم واتخذوها قبلة ومسجدا كما صنعت الوثنية بالأوثان التي كانوا يسجدون إليها ويعظمونها وذلك الشرك الأكبر».

وقول النووي في روضة الطالبين، (٣/ ٢٠٥): «واعلم أن الذبح للمعبود وباسمه، نازل منزلة السجود له، وكل واحد منهما نوع من أنواع التعظيم والعبادة المخصوصة بالله تعالىٰ الذي هو المستحق للعبادة، فمن ذبح لغيره من حيوان أو جماد كالصنم علىٰ وجه التعظيم والعبادة، لم تحل ذبيحته، وكان فعله كفرًا

علىٰ مرتكبيها بالشرك والكفر، وقاتلوهم= أنها كلها من التصرفات الشرعية التي يبيحها الشرع وربما حث عليها، وأن كثيرًا منها من التوسل المشروع بمعناه العام.

الاعتراض الثاني: أن هذه الأفعال التي حكم عليها الوهابية بأنها شرك وحكموا علىٰ مرتكبيها بالشرك والكفر، وقاتلوهم= أنها كلها من البدع والمحرمات التي لا ترقىٰ لكونها شركًا أكبر، مالم يعتقد فاعلها أن الولي أو الصالح يضر وينفع بنفسه وليس مجرد واسطة كالواسطة في التوسل.

الاعتراض الثالث: أن هذه الأفعال سواء كانت شركًا أو لا فإن مرتكبيها يعذرون بالجهل والتأويل، وأن ما فعله الوهابية من إقامة الحجة لا يكفي لرفع هذا الإعذار، أن الشبهة باقية وقوية وبالتالي تمنع تكفيرهم وقتالهم. وأن هذا القتال كان فيه عجلة علىٰ السيف ورهق فيه، وكان فيه خلط بين السيف الشرعي والسيف السلطاني.

الاعتراض الرابع: أن دوافع هذا القتال كانت سياسية سلطانية محضة، وأن نجدًا كانت تخلو من شيوع المظاهر التي ادعىٰ الوهابية شيوعها، وجعلوها شركًا وقاتلوا الناس عليها.

وليس موضوع بحثنا تحليل هذه الاعتراضات ومدىٰ صحتها من خطئها، وإنما الذي يشغلنا هنا هو هذا التحقق السلفي ومدىٰ صدق تمثيله للسلفية، وعلاقته بالتحققات السلفية التي قبله، وبالتالي فسنحلل هذه الاعتراضات من تلك الزاوية وحدها، وذلك عن طريق محاولة الإجابة عن سؤالين:

السؤال الأول: **هل تأسيس الوهابية للتكفير بالاستغاثة ونحوها يُعد جاريًا علىٰ نفس أسس تحقيق المعرفة السلفية بحيث يعدهم مؤرخ الأفكار تحققًا تاريخيًا للسلفية لا يمكن القطع بنفي صحة نسبته للمنهج، وهل للحكم بالتكفير علىٰ الأفعال بهذه الصورة نظير في تصرفات التحققات التاريخية السابقة عليهم؟**

وجواب هذا السؤال: **نعم**. فتقرير التكفير بهذه الأفعال لا يمكن القطع بصحة نفيه عن السلف، فإنه وإن لم يكن في نصوصهم بيان ظاهر له، إلا أن هذا مثل تكفير القائل بخلق القرآن، وتكفير من رمىٰ المصحف في الحش، وتكفير من سب دين المسلمين، فكل هذه أحكام بالتكفير لا زالت تصدر من التحققات السلفية بل وغيرها، لا يمكن

القطع بنفي نسبته للصحابة في ظل ما يتم الاحتجاج به عليه من نصوص الوحي وأقوال السلف التي يمكن تخريج الأقوال المذكورة عليها.

وهذا بلا شك بعد تجاوز كون ابن تيمية سبق الوهابية علىٰ هذا، ولا يمكن إخراج الوهابية عن كونهم تحققًا للسلفية إلا إن تم إخراج ابن تيمية قبلهم!

هل يمكن القطع بإثباته للسلف، وبالتالي يكون معتقدًا سلفيًا ويُخرج المخالف فيه من السلفية؟

الجواب: ليست هذه وظيفة مؤرخ الأفكار، وإنما هذا بحث الفقيه والكلامي.

السؤال الثاني: هل التوسع في تكفير المعين حدث بالفعل من الوهابية، وهل فعلهم هذا له نظير في تصرفات التحققات السابقة عليهم؟

لا نريد التورط هنا في تحقيق موقف علماء الدعوة الوهابية من العذر بالجهل، فبينما يمكن القطع بموقف بعض هؤلاء العلماء من المسألة= يبقىٰ تحقيق موقف بعضهم خاصة ابن عبد الوهاب نفسه: عسيرًا[(١)].

خاصة ونحن من أجل جواب سؤالنا لا نحتاج لمعرفة موقفهم من العذر، والسبب في ذلك: أن واقع الأمر أنهم لم يعذروا، سواء لأنهم لا يرون الإعذار بالجهل، أو لأنهم يرون الإعذار ولكنهم رأوا أن ما قاموا به من إقامة الحجة يكفي= هذه في نظرنا مسألة هامشية؛ لأن الوهابية أصلًا لم تكتف بتعيين شركية الأفعال ثم انتقلت منها مباشرة لتكفير المعينين بناء علىٰ عدم الإعذار بالجهل، بل الواقع أن الوهابية خاصة زمن محمد بن عبد الوهاب قد مارست نوعًا من إقامة الحجة بالمراسلات والدعاة والمناظرات، ثم انتقلت بعد ذلك لخيار القتال، وهذا هو ما وعاه بعض مخالفيهم فجعل إشكال الوهابية في أنهم: «**جعلوا مجرَّد تعريفهم حجَّة فكفَّروا به**».

فواقع الأمر البحث الحقيقي هو في: هل هذا القدر من إقامة الحجة يكفي للانتقال لخيار تكفير المعينين وقتالهم؟

فإذا قررنا أن هذا القدر لم يكن ليكفي عند التحققات السلفية السابقة بصورة قاطعة= كان هذا قدحًا في صدقية تمثيل الوهابية من هذه الناحية، وسيكون هذا شاملًا

---

(١) راجع: «إشكالية العذر بالجهل»، سلطان العميري، مركز نماء: بيروت.

بالضرورة لإبطال عدم العذر لو كانوا لا يعذرون.

ولو قررنا أن هذا القدر كان يُعد كافيًا عند التحققات السلفية السابقة= كان هذا كافيًا من وجهة نظر مؤرخ الأفكار لاعتبار هذه الممارسة الوهابية تخريجًا علىٰ أصول التحققات السلفية له حظ من النظر، بقطع النظر هل الوهابية يعذرون أم لا، وبقطع النظر عن صحة هذه الممارسة من عدمه.

فالمطلوب جواب سؤال: هل التحققات السلفية السابقة كانت تنتقل من تكفير الفعل إلىٰ تكفير العين بهذا القدر الذي مارسته الدعوة الوهابية كمًا وكيفًا؟

في الحقيقة إن المدونة الوهابية نفسها لم تترك هذا السؤال بلا جواب، وحرصت دائمًا علىٰ إيراد نماذج لتكفير المعينين بعد إقامة الحجة؛ لتعضيد تصرفاتها، ومن النصوص الجامعة في هذا **قول عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ**: «الشيخ إنَّما كفر وقاتل وأخذ الأموال بأحداث لا تزال موجودة في الأمة تقلّ وتكثر، وأنها لا يكفر بها أحد، وأن تكفير الصحابة لمن كفَّروه من أهل الردة علىٰ اختلافهم، وتكفير علي للغلاة، وتكفيره للسحرة وقتلهم، وتكفير من بعدهم للقدرية ونحوهم، وتكفير من بعد أولئك للجهمية، وقتلهم للجعد بن درهم وجهم بن صفوان ومن علىٰ رأيهم، وقتلهم للزنادقة، وهكذا في كل قرن وعصر من أهل العلم والفقه والحديث طائفة قائمة تكفر من كفَّره الله ورسوله، وقام الدليل علىٰ كفره لا يتحاشون عن ذلك؛ بل يرونه من واجبات الدين وقواعد الإسلام وفي الحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» وبعض العلماء يرىٰ أنَّ هذا والجهاد عليه ركن لا يتم الإسلام بدونه. وقد سلك سبيلهم الأئمة الأربعة المقلَّدون، وأتباعهم في كل عصر ومصر، وكفروا طوائف من أهل الأحداث، كالقرامطة والباطنية، وكفَّروا العبيديين ملوك مصر وقاتلوهم، وهم يبنون المساجد، ويصلون ويؤذنون، ويدَّعون نصرة أهل البيت، وصنَّف ابن الجوزي كتابًا سمَّاه: «**النصر علىٰ مصر**» ذكر فيه وجوبَ قتالِهم، وردَّتِهم.

وقد عقد الفقهاء في كل كتاب من كتب الفقه المصنفة علىٰ مذاهبهم، أبوابًا مستقلة في حكم أهل الأحداث التي توجب الردَّة، وسموه: باب الردَّة، وأكثرهم عرَّفوا المرتد: بأنه الذي يكفر بعد إسلامه، وذكروا أشياء دون ما نحن فيه من المكفرات

حكموا بكفر فاعلها، وإن صَلَّىٰ وصام، وزعم أنه مسلم»[1].

رغم ذلك فهذا لا يحل إشكالنا هنا؛ فإن نص عبد اللطيف بن عبد الرحمن إنما يصلح ردًا علىٰ من يستنكر إيقاع التكفير أو المجابهة بالقتال لقوم مسلمين، وهذا الاستنكار يقع من بعض من لا يحقق مذاهب الفقهاء من العامة وأشباههم، أو يقع من أصحاب الرؤية الحداثية، وهؤلاء ينبغي ساعتها أن يستنكروا التراث الفقهي كله بما فيه تصرفات الصحابة، وليست مشكلتهم مع الوهابية.

لكن إشكالنا ومجال بحثنا هاهنا مختلف؛ فنحن لا نريد تحقيق سلفية التكفير والقتال، أو إمكان تأسيس التكفير والقتال علىٰ أصول السلف والتحققات التاريخية للسلفية، وإنما نبحث في مسألة مناطية، حاصلها: هل هذا النوع المعين من أنواع الواقعين في النواقض الذين كفرتهم الوهابية وقاتلتهم، هل كفر السلف وقاتلوا مثلهم أو كفروا وأجازوا القتال علىٰ صورة يمكن تخريج الواقعة محل البحث عليها، وهل تلك الأنواع التي ساقها عبد اللطيف آل الشيخ في نصه من نفس النوع محل البحث؟

إن الصورة محل البحث: هي صورة قوم ممن يدينون بدين الإسلام، ولهم علماء وفقهاء من المقدمين من أهل العلم والفقه في زمانهم، ومن المنتسبين لمذاهب الفقهاء المعتبرة المشتهرة، وهم يعدون هذه الأفعال طاعات ويبرأون من شرك المشركين ولا يرون هذه الأفعال من نفس الجنس، ومعظمهم يرونها من جنس الطاعات التي جاء بها دين محمد، وكان هذا القول متقررًا مشتهرًا عبر أربعمائة عام قبل ذلك، وحتىٰ من لا يراها طاعات، فهو يراها من بدع الأعمال وذرائع الشرك وبالتالي لا تستوجب تكفيرًا ولا قتالًا.

والسؤال إذن: هل في تصرفات السلف ما يشبه تكفير هؤلاء وقتالهم، هل الصور المذكورة في نص آل الشيخ للتكفير والقتال الذي فعله السلف وأجازه الفقهاء من هذا الجنس؟

والسؤال يقودنا ثانية للإشكال المعرفي والتاريخي لهذا الباب كله: أعني أن هذه

---

(١) عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، «مصباح الظلام في الرد علىٰ من كذب علىٰ الشيخ الإمام ونسبه إلىٰ تكفير أهل الإسلام»، (ص/٥٩-٦٠)، دار العاصمة: الرياض.

الظاهرة علىٰ صورتها تلك حادثة في تاريخ الإسلام، ليس هناك نظير لها، شهده الصحابة والتابعون أو أهل الحديث أو حتىٰ حنابلة القرن الرابع، وأول تحقق تاريخي سلفي شهد صورة من جنسها هو ابن تيمية، والذي تحولت في زمنه هذه الأفعال إلىٰ أفعال شرعية يقررها الفقهاء المقدمون في البلاد الإسلامية مثل السبكي، وتتابع ذلك في الطبقات التي تليه عند رموز كبار مثل ابن حجر الهيتمي والقسطلاني، حتىٰ تحولت هذه الأفعال زمن الدولة العثمانية إلىٰ مظاهر واسعة الانتشار بل ومؤسسية أحيانًا.

والقول الذي نريد تقريره هنا: أن هذه الممارسة التي قامت بها الوهابية من تكفير المعينين الواقعين في تلك الأفعال وقتالهم قتال المشركين كانت ممارسة جديدة لا تساعد التصرفات السلفية السابقة لهم وفق معرفتنا لها علىٰ أن نعد الوهابية مماثلة لها من هذا الوجه، وإن كان هذا لا يخرجهم من كونهم أحد التحققات التاريخية للسلفية.

ولدينا على قولنا هذا حجة أساسية:

وهي أن التحقق السلفي الوحيد الذي قابل هذ الظاهرة علىٰ نحو مشابه، هو ابن تيمية، بل إن الفروق التي بين الصورة التي شهدها ابن تيمية وبين صورة زمن محمد بن عبد الوهاب، كانت لصالح زمن ابن تيمية من حيث بقاء آثار الرسالة، وانتشار العلم، وقلة عدد العلماء المناصرين لهذه الأقوال قياسًا بزمن ابن عبد الوهاب، ورغم ذلك: فإننا لا نجد من ابن تيمية تلك الممارسة فيما يتعلق بتكفير المعينين، سواء من العامة أو من العلماء المخالفين.

ولتجلية هذا الاحتجاج سنعقد المقارنة بين موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب من علماء زمانه الذين نازعوه في هذه المسائل، وبين موقف ابن تيمية من البكري الذي صنف ابن تيمية ردًا عليه كتاب الاستغاثة.

أولًا: موقف محمد بن عبد الوهاب.

يقول الشيخ: «من عبد الأوثان عبادة أكبر من عبادة اللات والعزىٰ، وسب دين الرسول ﷺ بعدما شهد به، مثل سب أبي جهل، أنه لا يكفر بعينه.

بل العبارة صريحة واضحة، في تكفيره مثل ابن فيروز، وصالح بن عبد الله،

وأمثالهما، كفرًا ظاهرا ينقل عن الملة، فضلا عن غيرهما»[1].

ويقول: «ولو أن رجلا عرف نهي الرسول ﷺ، وزعم لأجل غرض من الأغراض: أن الأكل بالشمال هو الأحب المرضي عند الله، وأن الأكل باليمين يضر عند الله، وأن الوضوء للجنُب إذا أراد النوم يضر عند الله، وأن النوم من غير وضوء أحب إلىٰ الله، مع علمه بما قال الرسول ﷺ، أليس هذا كلام كافر مرتد؟

فكيف بمن سب دين الله الذي بعث به جميع أنبيائه؟ مع إقراره ومعرفته به، **ومدح دين المشركين**، الذي بعث الله الأنبياء بإنكاره، ودعا الناس إليه، مع معرفته؛ ولكن أرىٰ لك أن تقوم في السَّحَر، وتدعو بقلب حاضر بالأدعية المأثورة، وتطرح نفسك بين يدي الله تعالىٰ أن **يهديك لدينه**، ودين نبيه عليه السلام»[2].

ويقول: «نذكر لك أنك أنت وأباك، مصرحون **بالكفر**، والشرك، والنفاق، ولكن صائر لكم من يعتقدون أنكم علماء؛ ونداريكم نود أن الله يهديكم ويهديهم، وأنت إلىٰ الآن أنت وأبوك، لا تفهمون شهادة أن لا إله إلا الله، أنا أشهد بهذا شهادة يسألني الله عنها يوم القيامة، أنك لا تعرفها إلىٰ الآن، ولا أبوك. ونكشف لك هذا كشفا بينا، لعلك تتوب إلىٰ الله، **وتدخل في دين الإسلام**، إن هداك الله»[3].

ثانيًا: موقف ابن تيمية:

يقول ابن تيمية في نهاية رده علىٰ البكري: «فإنا بعد معرفة ما جاء به الرسول= نعلم بالضرورة أنه لم يشرع لأمته أن يدعو أحدًا من الأموات لا الأنبياء ولا الصالحين ولا غيرهم، لا بلفظ الاستغاثة ولا بغيرها، ولا بلفظ الاستعاذة ولا بغيرها، كما أنه لم يشرع لأمته السجود لميت ولا إلىٰ ميت، بل نعلم أنه نهىٰ عن كل هذه الأمور، وأن ذلك من الشرك الذي حرمه الله ورسوله، **لكن لغلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين= لم يمكن تكفيرهم حتىٰ يتبين لهم ما جاء به الرسول مما يخالفه»[4].**

---

(١) «الدرر السنية»، (١٠/ ٦٣).

(٢) «الدرر السنية»، (١٠/ ١١٩-١٢٠).

(٣) «الدرر السنية»، (١٠/ ٣١).

(٤) «الاستغاثة»، (ص/ ٤١١)، دار المنهاج: الرياض.

يلاحظ هنا أن هذا النص ليس من جنس النصوص العامة التي ورد مثلها عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، في أنه لا تكفير قبل التبيين، وإنما هذا النص يأتي في خاتمة رد ابن تيمية علىٰ البكري، ومقتضاه أنه لا يوقع التكفير علىٰ هؤلاء المتأخرين الذين ينازعونه، ومنهم البكري نفسه، رغم إنه أفاض في بيان الحجة بما لا يوجد مثله عند ابن عبد الوهاب، بل هو عيال علىٰ ابن تيمية فيه، وهذا هو الإشكال الذي شعر به علماء الدعوة أنفسهم، فشكك بعضهم في نسبة هذا النص لابن تيمية، وقال بعضهم: إن الذي في نص هو: «يبين له»، وليس تبين له؛ ليجمع بين تصرفاتهم وبين كلام ابن تيمية بأنهم قد بينوا، وحمل عبد اللطيف آل الشيخ المتأخرين في كلام ابن تيمية علىٰ حديثي العهد بالإسلام ومن نشأ في بلاد الكفر ثم قال: «فإذا حصل البيان الذي يفهمه المخاطب ويعقله فقد تبيَّن له .. لأن كل من بُيِّن له ما جاء به الرسول، وأصر وعاند، فهو غير مستجيب، والحجة قائمة عليه».

وهذا التفسير من آل الشيخ لكلام ابن تيمية؛ ليصير متوائمًا مع تقريرات الوهابية يؤكد ما ذكرناه من أن الإشكال الحقيقي ليس في أن الوهابية لا يعذرون، وإنما في اكتفائهم ببيانهم وانتقالهم منه إلىٰ تكفير المعينين، ومن ثم قتالهم.

ولو كان هذا التأويل لكلام ابن تيمية صحيحًا= لوجب أن يظهر ابن تيمية تكفير البكري وغيره من علماء زمانه الذين نازعوه في تلك المسائل، لا أن يسوق نصه المذكور في نهاية رده علىٰ البكري الذي قرر هو فيه أنه لا يكفر البكري فقال: «فلهذا كان أهل العلم والسنة لا يكفرون من خالفهم، وإن كان ذلك المخالف يكفرهم؛ لأن الكفر حكم شرعي فليس للإنسان أن يعاقب بمثله ... فلهذا لم يُقابَل جهله وافتراؤه بالتكفير بمثله ... وقد كفانا ذلك شيخه وغيره من الناس، فبينوا له من ضلاله وجهله ما ذكروه وعابوه وتنقصوه»[1].

فيقرر ابن تيمية هنا أن الشرع لا يبيح له أن يكفر البكري، وقارن ذلك بما تقدم ذكره عن لشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ ليظهر الفارق الجلي بين ما يعده ابن تيمية مسوغًا للانتقال من كفر النوع إلىٰ كفر العين، وما يعده ابن عبد الوهاب كذلك.

---

(١) «الاستغاثة»، (ص/ ٢٥٤)، دار المنهاج: الرياض.

وفي نفس الكتاب يقول ابن تيمية عن موقفه من علماء الجهمية: «ولهذا كنتُ أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا أن يكون الله تعالىٰ فوق العرش لما وقعت محنتهم: أنا لو وافقتكم كنتُ كافرًا؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون؛ لأنكم جهال، وكان هذا خطابًا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم»[1].

والسؤال: لماذا ما يزال ابن تيمية يعتبرهم جهالًا رغم أنه بين لهم الحق بالقول وبالكتابة؟

وما الفرق في حصول البينة والحجة بينهم (فيعتبرهم ما زالوا جهالًا)، وبين نفسه هو (فيعتبر أنه لو قال بقولهم كان كافرًا)؟

وهذا الموضع الأخير يقودنا لقضية مهمة: لماذا نعدُ هذا الانتقال الوهابي السريع من تكفير النوع إلىٰ تكفير المعينين حالة مغايرة منهجيًا عن ما كان مألوفًا في التحققات التاريخية السابقة، ولا نعتبره مجرد اختلاف جزئي في تحقيق المناط؟

لماذا لم نعد الممارسة الوهابية من جنس تكفير الشافعي لحفص الفرد الذي ناقشنا ابن تيمية من قبل في تكلف تأويله؟

والجواب: أن الخلاف كان يمكن أن يكون كذلك لو كان مجرد اختلاف في تكفير معين أو معينين أو قوم محصورين، وكان بعد إمهال من جنس إمهال السلف= لكن حال الدعوة الوهابية هو تصور خاص بهم للقدر الذي لا بد منه من البيان لتكون الحجة قائمة، وأدنىٰ مقارنة بين صور انتقال التحققات السلفية السابقة من النوع إلىٰ التعيين وبين صور هذا الانتقال لدىٰ الدعوة الوهابية= تظهر غلط هذا التصور، فضلًا عما أشرنا إليه من إهدار فرق انتشار الضلالة وقلة العلم وضعف آثار الرسالة، فإذا كانت التحققات السلفية السابقة تتمهل رغم ظهور العلم والحجة وانتشار الرسالة وزيادة ما بقي من آثار الخلافة= فكيف تستجيز الدعوة الوهابية ما استجازت وحال زمانها أبعد وأدعىٰ للرفق وتمهيد البيان. ولسنا نقول إن طريقة السلف هي تمهيد البيان حتىٰ يصير إيقاع الكفر علىٰ المعينين خيالات لا توجد في الخارج، لكن التناسب بين

---

(١) «الاستغاثة»، (ص/٢٥٣)، دار المنهاج: الرياض.

قدر البيان الضروري وبين عظم البلية بانتشار الجهل وتقرير الفقهاء المتبوعين في ذلك الزمان له وباقي عوامل ضعف الرسالة المشار لها= شيء لم تتم مراعاته هاهنا.

ويوضح هذ المفارقة الوهابية للسلفية السابقة، أكثر في نص للشيخ محمد بن عبد الوهاب يقول فيه: «السلف قد كثر كلامهم، وتصانيفهم في أصول الدين، وإبطال كلام المتكلمين، وتكفيرهم، وممن ذكر هذا من متأخري الشافعية: البيهقي، والبغوي، وإسماعيل التيمي، ومن بعدهم، كالحافظ الذهبي، وأما متقدموهم: كابن سريج، والدارقطني، وغيرهما، فكلهم علىٰ هذا الأمر؛ ففتش في كتب هؤلاء، فإن أتيتني بكلمة واحدة أن منهم رجلا واحدا لم ينكر علىٰ المتكلمين، ولم يكفرهم، فلا تقبل مني شيئا أبدًا»[1].

ويظهر الفرق بين الوهابية والتحققات السلفية السابقة بصورة أكبر في تكفير من لم ير تكفير الواقعين في هذه الأفعال وإن كان يرىٰ فعلهم كفرًا، وهذا التكفير التسلسلي في هذا الباب قرره ابنا الشيخ محمد بن عبد الوهاب فقالا: «فمن قال: لا أعادي المشركين، أو عاداهم ولم يكفرهم، أو قال: لا أتعرض أهل لا إله إلا الله، ولو فعلوا الكفر والشرك وعادوا دين الله، أو قال لا أتعرض للقباب= فهذا لا يكون مسلما»[2].

ومن النصوص التي يكفي تأملها لبيان حدود المفارقة التي حصلت بين الوهابية والتحققات السلفية السابقة، أن الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ سئل: «عما أورده بعض الملحدين: أنه نسب عن شيخ الإسلام أنه ذكر عن الإمام أحمد: أنه كان يصلي خلف الجهمية . . . إلخ؟

فأجاب: هذا لو سلم، من أوضح الواضحات عند طلبة العلم، وأهل الأثر، وذلك: أن الإمام أحمد وأمثاله من أهل العلم والحديث، لا يختلفون في تكفير الجهمية، وأنهم ضلال زنادقة؛ وقد ذكر من صنف في السنة تكفيرهم عن عامة أهل العلم والأثر . . . والصلاة خلفهم لا سيما صلاة الجمعة، لا تنافي القول بتكفيرهم،

---

(١) «الدرر السنية»، (١٠/ ٥٣).

(٢) «الدرر السنية»، (١٠/ ١٣٩).

لكن تجب الإعادة حيث لا تمكن الصلاة خلف غيرهم؛ والرواية المشهورة عن الإمام أحمد، هي المنع من الصلاة خلفهم.

وقد يفرق بين من قامت عليه الحجة التي يكفر تاركها، وبين من لا شعور له بذلك؛ وهذا القول يميل إليه شيخ الإسلام في المسائل التي قد يخفىٰ دليلها علىٰ بعض الناس. علىٰ هذا القول: فالجهمية في هذه الأزمنة، قد بلغتهم الحجة، وظهر الدليل، وعرفوا ما عليه أهل السنة، واشتهرت الأحاديث النبوية، وظهرت ظهورا ليس بعده إلا المكابرة والعناد، وهذا حقيقة الكفر والإلحاد»[1].

الآن، هل نحن ننكر أن أهل الحديث ذلك التحقق الذي شهد ذروة الصراع مع الجهمية، قد أطلق كثير من علمائه القول بتكفير الجهمية؟

الجواب: لا.

غاية ما هنالك أننا نستحضر قول ابن تيمية: «أحمد لم يكفر أعيان الجهمية ولا كل من قال إنه جهمي كفره ولا كل من وافق الجهمية في بعض بدعهم؛ بل صلىٰ خلف الجهمية الذين دعوا إلىٰ قولهم وامتحنوا الناس وعاقبوا من لم يوافقهم بالعقوبات الغليظة لم يكفرهم أحمد وأمثاله؛ بل كان يعتقد إيمانهم وإمامتهم؛ ويدعو لهم؛ ويرىٰ الائتمام بهم في الصلوات خلفهم والحج والغزو معهم والمنع من الخروج عليهم ما يراه لأمثالهم من الأئمة. وينكر ما أحدثوا من القول الباطل الذي هو كفر عظيم وإن لم يعلموا هم أنه كفر؛ وكان ينكره ويجاهدهم علىٰ رده بحسب الإمكان؛ فيجمع بين طاعة الله ورسوله في إظهار السنة والدين وإنكار بدع الجهمية الملحدين؛ وبين رعاية حقوق المؤمنين من الأئمة والأمة؛ وإن كانوا جهالا مبتدعين؛ وظلمة فاسقين»[2].

وهذا النص المحكم من ابن تيمية يمكنك أن تورد عليه حالة تكفير لمعين أو نحو هذا ثبتت عن واحد من طبقة أصحاب الحديث، لكن أن يُقال بأن أحمد كان يكفرهم وإنما كان يصلي ويعيد الصلاة، أو أن يقال: إن هذه المسألة كانت في زمان أحمد وأصحابه أقل ظهورًا منها في زمان عبد اللطيف بن عبد الرحمن= فهذه كلها مقالات لا

(١) «الدرر السنية»، (١٠/ ٤٢٠).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٧/ ٥٠٧-٥٠٨).

تنتج إلا عن مباينة لطريقة التحققين السلفيين الكبيرين: أصحاب الحديث، وابن تيمية، وهي مفارقة منهجية في تصور حقيقة التكفير وحقيقة إقامة الحجة وحدود الانتقال إلىٰ تكفير المعينين، وهي المفارقة التي عادت بالسلب بعد ذلك عند الدخول في القتال.

وتأمل بعد ذلك تقرير ابن تيمية النفيس في هذا الباب، وقارنه بطريقة الوهابية: «أن يعلم أن الكافر في نفس الأمر من أهل الصلاة لا يكون إلا منافقا فإن الله منذ بعث محمدا ﷺ وأنزل عليه القرآن وهاجر إلىٰ المدينة صار الناس ثلاثة أصناف: مؤمن به وكافر به مظهر الكفر، ومنافق مستخف بالكفر . . . وإذا كان كذلك فأهل البدع فيهم المنافق الزنديق فهذا كافر **ويكثر** مثل هذا في الرافضة والجهمية فإن رؤساءهم كانوا منافقين زنادقة. وأول من ابتدع الرفض كان منافقا. وكذلك التجهم فإن أصله زندقة ونفاق. ولهذا كان الزنادقة المنافقون من القرامطة الباطنية المتفلسفة وأمثالهم يميلون إلىٰ الرافضة والجهمية لقربهم منهم. ومن أهل البدع من يكون فيه إيمان باطنا وظاهرا لكن فيه جهل وظلم حتىٰ أخطأ ما أخطأ من السنة؛ فهذا ليس بكافر ولا منافق ثم قد يكون منه عدوان وظلم يكون به فاسقا أو عاصيا؛ وقد يكون مخطئا متأولا مغفورا له خطؤه؛ وقد يكون مع ذلك معه من الإيمان والتقوىٰ ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه»[1].

وقوله: «وليس في الكتاب والسنة المظهرون للإسلام إلا قسمان: مؤمن أو منافق فالمنافق في الدرك الأسفل من النار والآخر مؤمن ثم قد يكون ناقص الإيمان فلا يتناوله الاسم المطلق وقد يكون تام الإيمان وهذا يأتي الكلام عليه إن شاء الله في مسألة الإسلام والإيمان وأسماء الفساق من أهل الملة؛ لكن المقصود هنا أنه لا يجعل أحد بمجرد ذنب يذنبه ولا ببدعة ابتدعها -ولو دعا الناس إليها- **كافرا في الباطن إلا إذا كان منافقا**. فأما من كان في قلبه الإيمان بالرسول وما جاء به وقد غلط في بعض ما تأوله من البدع فهذا ليس بكافر أصلًا، والخوارج كانوا من أظهر الناس بدعة وقتالا للأمة وتكفيرًا لها ولم يكن في الصحابة من يكفرهم لا علي بن أبي طالب ولا غيره بل حكموا فيهم بحكمهم في المسلمين الظالمين المعتدين كما ذكرت الآثار عنهم بذلك في غير هذا الموضع. **وكذلك سائر الثنتين والسبعين فرقة من كان منهم**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٣/ ٣٥٥).

منافقا فهو كافر في الباطن ومن لم يكن منافقًا بل كان مؤمنًا بالله ورسوله في الباطن لم يكن كافرًا في الباطن وإن أخطأ في التأويل كائنا ما كان خطؤه؛ وقد يكون في بعضهم شعبة من شعب النفاق ولا يكون فيه النفاق الذي يكون صاحبه في الدرك الأسفل من النار. **ومن قال: إن الثنتين والسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفرا ينقل عن الملة= فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بل وإجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة** وإنما يكفر بعضهم بعضا ببعض المقالات كما قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع»[(١)].

ويوضح علاقة باب التكفير والخلل الذي دخل فيه، بالخلل الذي دخل في باب القتال بنص مهم لابن تيمية يقول فيه: «والذي علىٰ السلطان في مسائل النزاع بين الأمة أحد أمرين. إما أن يحملهم كلهم علىٰ ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة. لقوله تعالىٰ ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ وإذا تنازعوا فهم كلامهم: إن كان ممن يمكنه فهم الحق فإذا تبين له ما جاء به الكتاب والسنة دعا الناس إليه وأن يقر الناس علىٰ ما هم عليه. كما يقرهم علىٰ مذاهبهم العملية.

فأما إذا كانت البدعة ظاهرة -تعرف العامة أنها مخالفة للشريعة- كبدعة الخوارج والروافض والقدرية والجهمية. فهذه علىٰ السلطان إنكارها؛ لأن علمها عام، كما عليه الإنكار علىٰ من يستحل الفواحش والخمر وترك الصلاة ونحو ذلك.

ومع هذا فقد يكثر أهل هذه الأهواء في بعض الأمكنة والأزمنة حتىٰ يصير بسبب كثرة كلامهم مكافئًا - عند الجهال - لكلام أهل العلم والسنة حتىٰ يشتبه الأمر علىٰ من يتولىٰ أمر هؤلاء فيحتاج حينئذ إلىٰ من يقوم بإظهار حجة الله وتبيينها حتىٰ تكون العقوبة بعد الحجة. **وإلا فالعقوبة قبل الحجة ليست مشروعة**»[(٢)].

وبهذا النص يظهر الفرق الكبير بين مسألة قتال فاعل المحرمات أو تارك الواجبات الظاهرة المتواترة، **وبين قتال من وقع في مثل هذا وأكبر منه ولكن تشرعًا يظن أنه دين**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٧/ ٢١٧).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٧/ ٥٠٧-٥٠٨).

محمد الذي بُعث به، والخلط بين هاتين المسألتين، من أسباب الخلل عند الوهابية، فما كان من الجنس الثاني لا يصح أن يجعل كمن ترك الصلاة والزكاة، فلا يقال مثلا قد ترك التوحيد أو ترك دين الرسول؛ لأن الإشكال كله في قيام الشبهة التي تجعل التارك لا يحقق أن هذا هو دين الرسول، بل يظن أن ما هو فيه هو عين دين الرسول، وهو ما يقصده ابن تيمية بأن تكون البدعة ظاهرة، وعرف الظهور بأن تعرف العامة أنها مخالف للشريعة، أما الوهابية فيعرفون الظهور بأنه حاصل بيانهم لا يرونه الحق والسنة بقطع النظر عن بقاء الاشتباه وبقاء كلامهم مكافئًا عند العامة لكلام أئمتهم الذين يقررون لهم أن تلك ليست بدعة وليست شركًا بل هي الدين الذي بُعث به محمد ﷺ.

فهل ابن تيمية يقصد إظهار الحجة علىٰ تلك الطريقة الوهابية، أم يقصد إظهارًا من جنس إظهاره هو الذي صبر عليه سنين عددًا لم يعجل فيها لتكفير ولا قتال(١)، مع كون زمانه أحسن والعلم والسنة فيه أظهر؟

وهل الاستعانة بالسيف السلطاني، لعقوبة العامة الذين تبعوا رؤوساء الفقهاء المتشرعين في زمانهم، وفي بقعة ضعفت فيها آثار الرسالة، ومعاملة هؤلاء العامة معاملة المشركين= كانت دينًا يراه ابن تيمية مشروعًا وكان ليفعل مثله لو شهده؟

إننا في كتابتنا هذه التي نرجو فيها أن نعدل بين الناس، وألا نبخس الناس فيه

---

(١) لما استشار الناصر قلاوون ابن تيمية في قتل ابن مخلوف وجماعة العلماء الذين سعوا في سجن ابن تيمية وقتله= نهاه ابن تيمية عن هذا وقال له نصًا: «انك إن قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم من العلماء».

وابن تيمية وإن كان يقرر جواز قتل المبتدع إن كانت المصلحة في ذلك بعد إقامة الحجة= إلا أن الشأن كله في أمرين هما حقيقة المخالفة الوهابية:

الأول: حدود إقامة الحجة التي يستباح بعدها دم المسلم المعصوم.

الثاني: حدود فتح الذريعة للسيف السلطاني ليستطيل في دماء المسلمين.

وكلا المسألتين وإن كانتا من تحقيق المناطات إلا أن تحقيق المناطات ليس جنسه من موارد الاجتهاد، وإن صورة الخلل الحاصل عند الوهابية في هذا الباب قد أظهرنا أنها أوسع من الخلاف في جزئية أو جزئيتين وأنها نسق تام مفارق لطريقة التحققات السلفية السابقة لهم.

ومما يُعتبر به هنا، الموقف المتحفظ لأحمد ﷺ من رفع المنكرات إلىٰ السلطان، وخوف تعديه، وأنك إن رفعته للسلطان لا تدري ما يفعل به، وأنك إن رفعته للسلطان خرج الأمر من يدك، ورأي أحمد هذا تشهد له كل الوقائع التي لم يكن السيف فيها راشدًا متبعًا للكتاب.

أشياءهم= لا نرىٰ أن الوهابية في ممارساتها للتكفير والقتال كانت تحققًا مماثلًا للتحققات السلفية السابقة عليها، ولا نرىٰ نمط التحققات السلفية السابقة، وأنواع الانحرافات التي واجهوها مما يُمكن أن يُخرج عليه فعل الوهابية، وأقرب شيء لما عاصره الوهابية، هو ما شهده ابن تيمية، وهو لم يسلك مسالكهم، ومثل هذا النوع من الخلل متوقع الحدوث فإن ضعف العلم كان عامًا، يشمل الجميع، وتحقيق ما كانت عليه السلفية في دقائق مثل تكفير المعينين وقتالهم لا يكاد يتهيأ إلا للخاصة من كبار الأئمة المجتهدين، ولم تكن طبيعة هذه العصور المتأخرة لتجود بهذا الجنس، وإن كنا مع كل ذلك لا نرىٰ خطأ الوهابية في ذلك من جنس ضلالة الخوارج، ولا نرىٰ خطأهم هو مجرد التكفير والقتال، وإنما نرىٰ خطأهم هو في نموذج كلي تم بناؤه علىٰ مراحل وقعت فيه مجموعات من التجاوزات في التكفير والقتال مع قلة في الاحتراز وضعف في سد ذرائع الغلو؛ كان مجموع ذلك توفير بذرة صالحة للغرس ولإنتاج ثمار غالية، وهذه الفكرة **فكرة أن إشكالية الدعوة الوهابية في اقتران الخلل بالتكفير مع الخلل في القتال مع قلة نصوص الاحتراز من الغلو، مع كون الدعوة نسيجًا متعددًا مر بمحن وأوضاع متغيرة، مع تأخر الزمان وقلة العلم**= هي التي تبين الفرق بين نموذجها وبين بعض النماذج التاريخية السلفية وغير السلفية التي وقع فيها انحراف جزئي في التكفير أو القتال.

نحن إذن لا نرىٰ هذا الخطأ في تحقيق السلفية، مع عظم آثاره التي امتدت إلىٰ الممارسات المنحرفة لإخوان من طاع الله، وبعض ممارسات الجماعات القتالية= مجرد خطأ هامشي، وقد لا يتحمل قول وهابي منفصل أو عالم من علماء الدعوة لوحده مسؤولية هذا الغلو، لكن الممارسة الوهابية في مجموعها وقلة نصوص التحرز من الانحراف في التكفير والقتال فيها= كانت مرجعًا أساسيًا من مراجع الغلو منذ إخوان من طاع الله إلىٰ الآن، وهو مرجع يختلف عن ابن تيمية مثلًا الذي تحتوي نصوصه علىٰ احترازات، وتخلو من اقتران التكفير بالتوسع في تكفير المعينين أو بالقتال، وتخلو أيضًا من نصوص صريحة في التكفير ببعض ما تكفر به الوهابية.

ولا يعني هذا أن حكم الوهابيين في الميزان كحكم الغلاة الذين يلتحق بعضهم

بالخوارج، بل قد أدرك بعض علماء الدعوة أنواعًا من هؤلاء الغلاة الذين يتكأون علىٰ نصوصهم فحكموا بضلالهم[1].

لكن هذا لا يعني أيضًا تخلص الدعوة كمجموع من المسؤولية، وهو شيء يشبه المسؤولية الجزئية التي يتحملها أحمد رحمه الله في بعض تصرفاته تجاه أهل البدع أو حتىٰ أهل السنة الذين نطقوا في المحنة، وهي التصرفات التي أعانت بعد ذلك علىٰ تطور تيار الغلو الحنبلي في القرنين الرابع والخامس، والمسؤولية الجزئية لا تعني المسؤولية التامة، ولا تعني المساواة في الحكم بين من أنتج أفكارًا أو تصرفات هي أخطاء في نفسها، وبين من أخذ هذه الأخطاء فدمجها وبنىٰ عليها ليصنع صورة أشد خطأ وأبعد ضلالة وأقل في مسوغات الإعذار.

وقاعدة هذا الباب أن الأخطاء: «**تكون في أولها شبرا ثم تكثر في الأتباع حتىٰ تصير أذرعًا وأميالا وفراسخ**»[2].

(١) انظر مثلًا: «عيون الرسائل»، عبد اللطيف بن عبد لرحمن آل الشيخ»، (١/ ١٥٨) وما بعدها.

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٨/ ٤٢٥).

سادسًا

السلفية بين حقبتين

قرن من الزمان هو ما بين سقوط الدولة السعودية الأولىٰ علىٰ يد جيوش **محمد علي** الذي خاض الحربَ بالوكالة عن الدولة العثمانية، وما بين بزوغ السلفية مرة ثانية تزامنًا مع قيام الدولة السعودية الثالثة وتأسيس جمعية أنصار السنة المحمدية في مصر.

وهذه الأعوام المائة لا يمكننا أن نجدَ فيها تكوينًا سلفيًا متماسكًا، وإنما كعادة السلفية في فترات أفولها سنجد نوعين من الوجود هما المشكلان عادة لأزمنة الأفول:

الأول: مجموعات صغيرة جدًّا لا توجد مجتمعةً في الغالب، لكن يوجد بينها نوعٌ من أنواع الصلات الواهية التي تصل بين أجزاء الهامش المتشظية، والغالب حتىٰ علىٰ المجموعات الصغيرة المتشظية أنه يقع لها بعض النقص الجزئي في تبني المعمار السلفي، فهي تتبنىٰ أغلبه، لكن يقع لها بعض الخلل في أجزاء أخرىٰ منه.

الثاني: تبني بعض المجموعات الأكبر حجمًا والأكثر نفوذًا لبعض أفكار السلفية دون بعض.

وغالبًا ما يشكِّل هذان النوعان من الوجود بذرةَ التمدد للسلفية بعد ذلك إن أسعفتها العوامل الأخرىٰ التي لا بد منها لأجل التمدد.

في حالة السلفية المعاصرة كانت تحققات النوع الأول من الوجود متمثلة في علماء الدولة السعودية الثانية مثل عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، وبعض الرجال في أقطار العالم الإسلامي، مثل: محمد عبد الحليم الرمالي في مصر، ومحمود شكري الألوسي في العراق، وتلميذه المنتقل للخليج العربي محمد عبد العزيز المانع، وطاهر الجزائري، وجمال الدين القاسمي في الشام، وعبد الله بن إدريس السنوسي في

المغرب، والدهلوي وصديق حسن خان وأهل الحديث في الهند.

أما تحققات النوع الثاني من الوجود فكانت في السلفية الإصلاحية التي تبنَّت بعضَ أفكار الوهابية فيما يتعلق بمحاربة البدع والخرافات، وكان رأس هذا التيار محمد عبده الذي أدَّىٰ موقفه هذا بعد ذلك لسهولة التقاء محمد رشيد رضا تلميذه بعلماء الدعوة النجدية بالدولة السعودية الثالثة.

والبعض يبالغ في أثر الدعوة الوهابية علىٰ السلفية الإصلاحية، والحقيقة: إنَّنا نميل إلىٰ ضعف أثر الدعوة الوهابيَّة علىٰ السلفيَّة الإصلاحيَّة في مصر، وإلىٰ أنَّ هذا الأثر يكاد ينحصر في رشيد رضا، والواقع أنَّ موطن الشبهة في إثبات أثر الدعوة الوهابيَّة علىٰ الإصلاحيَّة المصريَّة يرجع لسببين:

الأول: ما شنَّه الأفغانيُّ ومحمد عبده من حملات علىٰ التصوف الطرقي، وعبادة الأضرحة، بصورة تقاطعت تقاطعًا ظاهرًا مع ما دعا له الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

الثاني: الأثر الواضح البيِّن والعلاقات المتبادلة بين محمد رشيد رضا والدولة السعوديَّة والدعوة الوهابيَّة؛ ممَّا حمل بعضَ الباحثين علىٰ سحب هذه العلاقة علىٰ سلف رشيد رضا وشيخه محمد عبده.

والحقيقة: إنَّه لا يُمكننا أبدًا أن نتفق مع صلاحيَّة السبب الأول؛ إذ إنَّ دعوة محمد عبده لنبذ التصوف الطرقي، وممارسات الناس عند الأضرحة والقبور= هي جزءٌ من منظومة فكره العقلاني الساعي لاستخراج المكونات العقلانيَّة في الإسلام، ونبذ ما يتعارض معها من الخرافات بالصورة التي وصلت حتىٰ إلىٰ إنكار بعض الغيبيَّات التي يقر الفقهاء بثبوتها؛ وبالتالي فمعالم العقلنة كمنطلق لإنكار التصوف عند محمد عبده ظاهرة جدًّا، ومعالم المفارقة بين دعوته والدعوة الوهابيَّة والتي تتجلَّىٰ في عدم تأسيسه لتوحيد العبادة في رسالة التوحيد، وتتجلىٰ في غياب خطاب التكفير عنده، بل تأصيلُه للمبالغة الشديدة في البُعد عن التكفير[1]، وتتجلَّىٰ في طردِه الإنكارَ حتَّىٰ وصل لبعض الغيبيِّات التي يثبتها الوهَّابيَّة وغيرُهم= كلُّ ذلك يدلُّ دلالةً واضحةً علىٰ أنَّ دعوته لنبذ

(١) محمد عبده، «الإسلام دين العلم والمدنية»، الهيئة العامة للكتاب، (ص ٦٨). ملحوظة: هذه هي مناظرة محمد عبده مع هانوتو والمنشورة أصالة باسم: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» في المجلد الخامس من المنار.

التصوف لم تكن بتأثير مباشر من الدعوة الوهَّابيَّة، وإن كان التأثر الجزئي البسيط ليس ممتنعًا، ولعلَّه يدلُّ علىٰ هذا التأثر الجزئي مع نفي الكلي في الوقت نفسه قولُ محمد عبده الذي يرىٰ كثيرون أنَّه قصد به الوهابيَّة: «فئةٌ زعمت أنَّها نفضت غبارَ التقليد، وأزالت الحجبَ التي كانت تحولُ بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث؛ لتفهم أحكامَ الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطنًا وأحرج صدرًا من المقلدين، وإن أنكرَتْ كثيرًا من البدع ونحَّتْ عن الدين كثيرًا مما أضيف إليه وليس منه؛ فإنَّها ترىٰ وجوبَ الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيّد به، بدون الْتِفاتٍ إلىٰ ما تقضيه للأصول التي قام عليها الدين . . . فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنيَّة السليمة أحباء»[1].

أمَّا بالنسبة للسبب الثاني= فلا شكَّ في أنَّ رشيد رضا بينه وبين الدعوة الوهابيَّة والدولة السعوديَّة علائق وصِلات -كما سنعرض له بعد قليل-، لكنَّ هذا لا يُمكن أن يصلح بحالٍ كحجة علىٰ سحب هذه العلائق والصلات علىٰ السلفيَّة الإصلاحيَّة بأثرها، ولا حتىٰ علىٰ محمد عبده.

والحقيقة: إنَّ مجرد الاتفاق مع الدعوة الوهَّابيَّة في قضية الخرافة، ومحاربة شرك الأضرحة، لا يعني أبدًا أنَّها أساس إصلاحي من حيث الرؤيةُ لهذا الذي اتفق معها، ونحن نجد كُتَّابًا أبعد ما يكونون عن الوهَّابيَّة في رؤيتها، ثم هم يُثنون عليها جدًّا في هذا الجانب.

يقول العقاد: «النهضةُ في مصر بدأت عند أوائل القرن التاسع عشر، ولكنها بدأت في الجزيرة العربية قبل ذلك بنحو ستين سنة بالدعوة الوهَّابيَّة التي تُنسب للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبدأت نحو هذا الوقت في اليمن بدعوة الإمام الشوكاني صاحب كتاب (**نيل الأوطار**)، وكلاهُما يُنادي بالإصلاح علىٰ نهج واحد، وهو العود إلَىٰ السنن القديم، ورفض البدع والمستحدثات في غير هوادة.

وإنما تسامع الناس بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وظلَّت الدعوة الشوكانيَّة مقصورةً علىٰ قراءة كتب الفقه والحديث؛ لأنَّ الوهابيِّين اصطدموا بجنود الدولة العثمانيَّة في إبَّان حربها مع الدول الأوروبية التي اتفقت علىٰ تقسيمها . . . ولم تذهب

(١) المصدر السابق، (ص ٩٤).

صيحة ابن عبد الوهاب عبثًا في الجزيرة العربية، ولا في أرجاء العالم الإسلاميّ من مشرقه إلىٰ مغربه؛ فقد تبعه كثيرٌ من الحُجَّاج، وزوار الحجاز، وسرت تعاليمُه إلىٰ الهند والعراق والسودان وغيرها من الأقطار النائية، وأعجب المسلمين أن سمعوا أن علة الهزائم التي تعاقبت عليهم إنَّما هي في ترك الدين لا في الدين نفسه، وأنَّهم خلقاء أن يستجدوا ما فاتهم من القوة والمنعة باجتناب البدع والعودة إلىٰ دين السلف الصالح في جوهره ولبابه»[1].

ويقول طه حسين: «إنَّ هذا المذهبَ جديدٌ وقديمٌ معًا، والواقع أنَّه جديد بالنسبة للمعاصرين، ولكنَّه قديمٌ في حقيقة الأمر؛ لأنَّه ليس إلَّا الدعوة القويمة إلىٰ الإسلام الخالص النقي، المُطهَّر من كل شوائب الشرك والوثنيَّة، هو الدعوة إلىٰ الإسلام كما جاء به النبي ﷺ، خالصًا لله وحده، مُلغيًا كل واسطةٍ بين الله والناس . . . ولولا أنَّ التُرك والمصريين اجتمعوا علىٰ حرب هذا المذهب وحاربوه في داره بقوة وأسلحة لا عهد لأهل البادية بها؛ لكان من المرجو أن يُوحِّدَ هذا كلمةَ العرب في القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجري، كما وحَّد ظهور الإسلام كلمتهم في القرن الأول»[2].

ولا يُمكننا بحال أن نعدَّ المسار الفكري والإصلاحي للعقاد وطه حسين متأثرًا بالوهابية.

وبالتالي فسنجد هذه النسخةَ مكررةً في عدد من بلدان العالم الإسلامي؛ أعني نسخة الاتجاه الإصلاحي الذي يتبنىٰ قدرًا من وجوب الرجوع لما كان عليه السلف الصالح كشرط للإصلاح، دون أن تصدق هذه الدعوة علىٰ مجموع النسخة التيمية الوهابية من السلفية.

هذا هو حال السلفية في فترة ما بعد سقوط الدولة السعودية الأولىٰ التي كان قيامها ازدهارًا محدودًا للسلفية إلا أنه يستمد قيمته من كونه كون قاعدة إحياء لأفكار ابن تيمية، استفزت عددًا من رجال العالم الإسلامي لإعادة النظر فيها وتبنيها ومزجها بخططهم الإصلاحية.

---

(١) عباس محمود العقاد، «الإسلام في القرن العشرين»، المطبعة القومية، (ص ٨٥).

(٢) طه حسين، «الحياة الإسلامية في جزيرة العرب»، (ص ١٣).



الفصل الثالث

السلفية المعاصرة: عوامل وظروف النشأة والازدهار

سنحاول أن نتناول في هذا الفصلِ العواملَ التي شكَّلت ازدهارَ وانتشار السلفية في عالمنا الحديث والمعاصر، محاولين تتبعَ هذه العوامل بالقدر الذي يعين علىٰ فهم عوامل أفولها الذي تفترضه أطروحة هذا الكتاب.

والحقيقة إن أي تيار فكري أو اجتماعي أو سياسي يحتاج في ازدهاره وانتقاله من الهامش إلا المركز إلىٰ اجتماع أربعة عوامل كبرىٰ، وهي: الأفكار/ القيم، والرجال، والمال، والسلطة.

والحقيقة إن السلفية منذ دخلت مراحل أفولها عقب تبني الدول التي حكمت العالم الإسلامي لعقائد شيعية أو سنية أشعرية= لم تجد فرصةً لاجتماع هذه العوامل الأربعة إلىٰ في حقبتنا الحديثة هذه.

وإذا كنا نؤرِّخ للسلفية المعاصر وبدء المرحلة التي أدَّت إلىٰ ازدهارها بالربع الأول من القرن العشرين الميلادي= فلا بد أن نشير إلىٰ التيارات الإسلامية التي كانت في المركز قبل هذه الحقبة، ما دام أطروحتنا تقوم علىٰ دعوىٰ أن السلفية قد انتقلت من مرحلة أفول وتهميش إلىٰ مرحلة صارت هي السائدة المسيطرة علىٰ المركز في التيارات الإسلامية.

والحقيقة إن المركز وسط الاتجاهات الإسلامية كانت تتنازعه جهتان:

الأولىٰ: المؤسسات الرسمية التي حرصت الدولة الوطنية العربية حديثة التكوين علىٰ احتضانها ودمجها في نظامها.

الثاني: الاتجاه الإصلاحي النهضوي التنويري بجذوره المتعددة وتجلياته المتنوعة من بذوره الأولىٰ المتمثلة في الطهطاوي وخير الدين التونسي إلىٰ رموز الجيل الثالث الذين عاصروا بزوغ السلفية المعاصرة، وربما التقوا معها في بعض القضايا، مثل: حسن البنا، ومؤسسي جمعية الشبان المسلمين في مصر، ومؤسسي المنتدىٰ الإسلامي في البحرين، وجمعية العلماء المسلمين بالجزائر، ومالك بن نبي، ومحمد الخضر حسين، والطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، مرورًا بالرجل الأشد تأثيرًا ورأس الجيل الثاني لهذا التيار وهو الشيخ محمد عبده.

والمتتبع لتاريخ هذين الفرعين سيلاحظ أن العلاقة بينهما لم تجر علىٰ صورة واحدة؛ فربما كانت علاقةً صراعيةً كما كانت بين محمد عبده وعلماء الأزهر، وكما كانت بين رشيد رضا ويوسف الدجوي، وربما كانت علاقةَ تقاربٍ كما في فترة تولي مصطفىٰ عبد الرازق والمراغي مشيخةَ الأزهر، لكن هذين الاتجاهين بصفة عامة كانا المسيطرين علىٰ الفضاء العام للأفكار الإسلامية خاصةً مع تبني كثير من النخبة المثقفة الإسلامية التي كانت تكتب في الصحف الشهيرة في هذا الوقت للاتجاه الإصلاحي، خاصة أفكار محمد عبده.

الذي سيحدث أنه منذ الربع الأخير من القرن العشرين وبعد رحلة استغرقت نصف قرن= استطاعت السلفية في نسختها المعاصرة أن تستولي علىٰ جزءٍ كبيرٍ جدًّا من المساحة المركزية داخل التيار الإسلامي، وسنحاول في الأجزاء القادمة من هذا الفصل أن نحكي قصة هذا التحول ومراحله.

سيلاحظ القارِئُ تركيزَنا علىٰ المملكة العربية السعودية ومصر، وذكر باقي البلاد وتحققات السلفية فيها بطريق التبع، وليس ذلك تمييزًا بلا مبرر معرفي، بل هذا التمييز يرتكز علىٰ حقيقة واضحة وهي أن التيار السلفي في هذين البلدين هو مركز التيار السلفي في العالم؛ فالأول محضنُ تكوّنِ معظم الأفكار وتصديرها، والثاني صاحبُ أكبر كثافة سكانية في العالم العربي، بالإضافة للثقل الفكري والثقافي التأثيري لمصر، وهو ثقل يستطرق في معظم الاتجاهات الفكرية والثقافية علىٰ تنوعها.

ومع ذلك فسنشير هنا إلىٰ مختصر تطور السلفية في عدد من الأقطار العربية والإسلامية؛ ليسهل علىٰ القارئ استيعابُ الإشارات التي ترد في ثنايا البحث.

أولًا

موجز تطور السلفية المعاصرة

في الأجزاء القادمة من هذا الفصل، ستتضح للقارئ أهم معالم تطور السلفية المعاصرة في المملكة العربية السعودية وفي مصر باعتبارهما جناحَيْ ازدهار السلفية المعاصرة، ونشير في هذا الجزء بصورةٍ مختصرةٍ إلىٰ تطور السلفية في أقطار أخرىٰ، مع الإحالة إلىٰ مصادر للتوسع.

○ السودان ○

ترجع جذورُ حضورِ السلفية المعاصرة في السودان إلىٰ بدايات القرن العشرين، حين وصل للسودان شيخ جزائري يُدعىٰ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري، الذي كان معتنقًا لأفكار الدعوة الوهابية، ومتصلًا في الوقت نفسه برشيد رضا، وقد انتقل هذا الشيخ من السودان إلىٰ مصر ثم الحجاز، وتُوفي هناك عام **١٩٣٩**م، إلا أنه كان قد خلَّف وراءه طبقةً من التلاميذ، كان منهم: أحمد حسون الكنزي، والشيخ الفاضل التقلاوي، وأنشأ الأخيرُ بعد اتصاله بمحمد حامد الفقي= جماعةَ أنصار السنة المحمدية بالسودان، وصار أولَ رئيس لها، وانضم له جماعة كان منهم محمد هاشم هداية الذي كان الرئيس الثاني بعد التقلاوي، والذي ظلَّ رئيسَ الجماعة حتىٰ وفاته عام **٢٠٠٧**م.

وظلَّ للجماعةِ حضورٌ قويٌّ ومؤثر في السودان، علىٰ المستويات السياسية والاجتماعية والدينية، وقد تفرعت منها أو انشقت عنها بعضُ الاتجاهات والجمعيات السلفية، وتوزَّع الحضورُ السلفيُّ السودانيُّ بين السلفيين العلميين والحركيين، وهم يملؤون المجالَ الديني السوداني وتنافسهم الاتجاهات الصوفية، أما الإخوان المسلمون فحضورُهم في الفضاء الاجتماعي الديني والدعوي والفكري ضعيف.

○ ليبيا ○

ليبيا ما قبل الاحتلال الإيطالي وخلال مدته، كانت تسيطر عليها الطريقة السنوسية، وهم متصوفة أشاعرة مالكية، وقد تغيَّر الحالُ بعد ثورة الفاتح، وأدَّىٰ حظر النشاط الديني، وحظر دخول الكتب والمجلات الإسلامية إلىٰ ليبيا من أوائل السبعينات= إلىٰ تجفيف منابع الحراك الإسلامي في ليبيا، واقترن هذا بقمع وحشي موسع، إلا أن العشرية الأولىٰ من الألفية الميلادية الجديدة شهدت تخفيفًا لوطأة القمع والتضييق، مع السماح بإقامة معارض للكتاب، وأدَّت رعاية بعض أبناء القذافي للتيار السلفي المدخلي إلىٰ توسع هذا التيار وتمدده وانتشاره في ليبيا بشكل كبير، وفي الوقت الحالي وبناءً علىٰ معلومات مباشرة حصلت عليها= فإنَّ أعداد السلفيين في ليبيا تفوق أي تواجد ديني آخر، ومركز السلفيين هناك هم المداخلة الجامية.

○ تونس ○

تشبه ليبيا حالةَ تونس من حيث قيادة النظام لحملة قمع ضد التيارات الإسلامية، وكانت تونس قبل ذلك يسيطر عليها اتجاهُ علماءِ الزيتونة، وكانوا ضدَّ الدعوة الوهابية بصورة إجمالية، وبعد تقليص دورهم، دخلت السلفية من خلال تسلف حركة النهضة في أوائلها، إلا أن الحضور الإسلامي عمومًا كان محدودًا.

بعد الربيع العربي حدث انفجارٌ سلفيٌّ كبير شغل المتابعين للشأن التونسي بسؤال واحد: أين كان هؤلاء السلفيون التوانسة، ومن أين أتوا؟

ويُرجع معظمُ المحللين للظاهرة أسبابَها إلىٰ الفضائيات الدينية، وشبكة الإنترنت؛ حيث ساهم هذان الموردان في توفير بيئة سلفية بعيدة عن قبضة القمع والرقابة السلطوية.

يقول الشيخ كمال المرزوقي، أحد الأسماء الحاضرة في السلفية التونسية حاليًا: «السّلفيّة في عمومها تكوّنت باتّساع أفقيّ علىٰ غير الشّائع في باقي البلدان؛ فلم يكن لها رؤوس، بل كانوا يتابعون القنوات الفضائيّة كالمجد أوّلا ثم النّاس والرّحمة، وهذا ما جعلها تنتشر، أمّا بداياتها النّائمة فكانت من طريق الإنترنت عمومًا،

والمنتديات غالبًا بالخصوص، ولكلٍّ شربُه، ولم يكن لها ظهور فعليٌّ قبل الثّورة؛ إذ كان مجرّد الرّمي بها تهمة تصل للسّجن؛ إذ لم يكن لها معنىٰ عند الأمنيّين سوىٰ الجهاديّة، ولعلَّ أوّل تردّد لها في الشّارع كان إثر أحداث سلمان في عهد **(بن علي)**؛ ولذلك ارتبطت بالجهاديّة أكثر، وكان هناك تيّار مدخليّ موجود لكنّه ضعيف ومحصور في مناطق صغيرة من العاصمة في عدد محدود من المساجد، ومستخف هو الآخر لعدم التّمييز كما سبق، وأمّا الدّروس المحدودة لشرائح معيّنة فقد كان لي فيه دور قبل الثّورة، وربّما كنتُ معروفًا في صفوف طلّاب العلم بكوني سلفيّا من بعض الدّروس في الغرف الصّوتيّة والجمعيّات القرآنيّة وغيرها، لكن -والحمد لله- لم يقع سجني -وهي بالمناسبة صارت فيما بعدُ تهمةً- لكوني كنتُ ملتزمًا بالمذهب المالكي، وهكذا أيضًا كان للشيخ د. حاتم بوسمة، وإن كان التّضييقُ عليه أكبر لكونه مدرسًا بالزيتونة، ومن المعروفين قبل الثّورة أيضًا الخطيب الإدريسي وهو شيخ الجهاديّة، ولا يُعرف للمداخلة رأسٌ».

وعن سؤال حضور السلفيين في تونس وحجمه أجاب الشيخ: «لا أدري، فعدد الإخوان معروفٌ محصورٌ، ويمكن معرفتُه علىٰ وجه الدِّقة، أمّا السّلفيّون فلا يمكن معرفةُ العدد ولا علىٰ وجه التّقريب؛ إذ ليس لهم تنظيم ولا لوائح أو قوائم، وربما يمكن حصرُ عدد أنصار الشّريعة، مثلًا علىٰ وجه تقريبي، في حدود ١٠ آلاف، يشمل قياداتهم وأنصارهم».

وعن سؤال الوزن النسبي لتصنيفات السلفية قال: «هذا سؤال معقّد، لكن في نظري: الغالب ظاهرًا بعد الثورة كان التيار الجهادي بلا خلاف أعلمه، وهو ما حدا حتّىٰ ببعض شيوخ الزّيتونة لمغازلته وهم أشاعرة، والحركيُّ يكاد يكون معدومًا، فهما حزبان ضعيفان لدرجة أن أحدهما في منطقته الرئيسية لم يصوِّت له إلا عشرة أشخاص من خارج الحزب المكوَّن من ستة أفراد، ليس لهم قيمة اجتماعية أصلًا، وأمّا العلميُّ فله حضورٌ ثابتٌ بحمد الله، وهو أكثر فعاليّة أيضًا في رأيي، من حيث قيمة أفراده اجتماعيّا، وثباتهم المعرفي في الجملة، في حين يقع التذبذب الشديد في التيار الجهادي لحدّ أنَّ عددًا غير قليل منهم اليوم رجع لشرب الخمر للأسف . . . والعدد الأكبر عاود السُّجونَ، فلو نظرنا الآن بعد ثلاث سنوات، وتحديدًا بعد تولّي **(النّداء)**،

فالتيارُ الغالبُ هو التيارُ العلميُّ، وبالمناسبة هناك دراسة باللغة الإنجليزيّة قامت بها جامعة (دبلن)، وكنتُ طرفًا فيها؛ لأنَّ رئيس الجامعة كان مشرفًا علىٰ البحث، وقام ببحث ميداني في تونس لمدة ستة أشهر سنة ٢٠١٢ وزارني في الجامعة، وحسب ما وصل إليه فقد كان يرىٰ من وقتها أنَّ عدد العلمية هو الأكبر، وعلىٰ العموم الأكثر انتشارًا الآن هو الشقُّ العلميُّ».

○ الجزائر ○

تتنوع أنماط التيارات السلفية في الجزائر بين كل أطياف السلفيات المختلفة، وترجع جذور السلفية الجزائرية في العصر الحديث إلىٰ علماء جمعية العلماء المسلمين، وكانوا امتدادًا للسلفية الإصلاحية، مع مقاربة لرشيد رضا، وقد كتب مبارك الميلي من علماء الجمعية كتابًا عن الشرك يقترب إلىٰ حد كبير من مضامين الطرح النجدي السلفي.

في الحقبة الصحوية تمددت السلفية من الثمانينات حتىٰ صارت هي المكون الأهم لجبهة الإنقاذ التي دخلت الانتخابات في الجزائر. ومن رموزهم علي بن حاج وهو قريب من أفكار السلفية الحركية مع مضمون قطبي، وباقي القصة وما حدث لهذا التيار معروفة، وتوزعت من بعد تلك الأحداث اتجاهات السلفية في الجزائر لتشكل السلفية العلمية والمدخلية أغلبية وسط السلفية الجزائرية تليها الاتجاهات الحركية وتيارات السلفية القتالية.

○ المغرب ○

وصلت السلفية إلىٰ المغرب الأقصىٰ عبر الحُجَّاج المغاربة، وظهرت ملامحها الأولىٰ في الاتجاه السلفي الذي عُرف به السلطان محمد بن عبد الله (١٧٥٧-١٧٩٠م)، وابنه السلطان سليمان بن محمد بن عبد الله العلوي، وقد حكم الأخير نحو ثلاثين سنة، وقد ظلَّت السلفيةُ في هذه الفترات بين ظهورٍ وتهميشٍ.

ويعدُّ الشيخ محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي الحسني هو مجدد الدعوة السلفية في المغرب، وسار علىٰ نهجه عددٌ كبيرٌ من أبرزهم الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي.

كما كان لإرسال عدد من الطلاب المغاربة إلىٰ المملكة السعودية للتحصيل العلمي= أثره البارز علىٰ انتشار التيارات السلفية في المغرب.

علىٰ أن التيارات السلفية في المغرب شهدت تباينًا وتصدعًا كبيرين؛ فقد انقسمت السلفيات في المغرب إلىٰ سلفية اتبعت الهلالي وبقيت ماضية علىٰ خطاه، وأخرىٰ اتبعت المغراوي، وثالثة اتبعت سلفية أقرب إلىٰ السلفية الجهادية، علىٰ رأسهم الشيخ محمد الفيزازي، ويشترك هؤلاء في الرؤية العلمية العامة.

وقد ظهرت السلفيةُ الجهاديةُ في المغرب الأقصىٰ.

وتباينت مواقفُ السلفية العلمية من المشاركة السياسية، وقد أسس الفزازي حزبًا سياسيًا أسماه حزب (العلم والعمل)، كما كانت للمغراوي بعضُ الظهورِ في المحافل السياسية.

○ موريتانيا ○

لم يكن التيار السلفي الموريتاني متمايزًا عن سائر التيارات الإسلامية في القطر الموريتاني، ومع توافد بعض الدعاة علىٰ السعودية، وعبر بعض الحُجَّاج= بدأ يظهر هذا التمايزُ، إلىٰ أن أُنشِئ المعهد السعودي، وهو فرعٌ عن جامعة الإمام محمد بن سعود، واتخذت السلفية الموريتانية جانبًا عن المشاركة في الانتخابات، كما انشغلوا بالأعمال الخيرية والدعوية.

وعن حالة السلفية الجهادية في موريتانيا فقد أقامت الدولة لهم مناظرات أسفرت عن توبة (٩٠) من أعضاء هذه التيارات الذين كانوا بالسجون.

○ العراق ○

يرجع الفضل لآل الألوسي (أبو الثناء - نعمان - محمود شكري) وغيرهم لظهور السلفية المعاصرة في العراق، كما ظهر (الصاعقة) عبد الكريم الأزجي الشيخلي، وتتلمذ عليه عددٌ ممن تبنىٰ السلفية كالمحدِّث صبحي السامرائي.

وتأثرت السلفيةُ في العراق بالشيخ محمد تقي الهلالي المغربي تأثرًا شديدًا، وأغلبُ أسانيدِهم ترجع إليه، وممن تتلمذ له: الحاج نوري قاسم، وعدنان الطائي، وغيرهم.

كما كان إخوان بغداد والبصرة علىٰ معتقد سلفي، كالدكتور عبد الكريم زيدان، ومحمد أحمد الراشد.

بعد تضييقات من الحكومة العراقية، وسجن بعض أتباع التيار السلفي، انقسموا إلىٰ قسمين؛ الأول: اتخذ العمل الجهادي سبيلًا، كأبي مصعب المشهداني، ومنهم مَن اختار العمل العلمي كرعد (أبي بكر البغدادي).

○ سوريا ○

وجدت السلفيةُ في فترة متقدمة من تاريخ سوريا، فقد ظهرت علىٰ يد المصلحين أمثال: محمد رشيد رضا، وجمال الدين القاسمي، ومحمد بهجت البيطار.

لكن الفضل يرجع إلىٰ الشيخ محمد ناصر الدين الألباني لإحياء السلفية المعاصرة، ويأتي بعده الشيخ محمد سرور زين العابدين الذي أسَّس تيارًا سلفيًا بات يُعرف بالتيار السروري، وهو من التيارات التي تغلغلت في التيارات الصحوية.

كما ظهرت التياراتُ الجهاديةُ في سوريا، فظهر أبو مصعب السوري وغيره .

وتسيطر علىٰ الحالة السلفية في سوريا= السلفية الإحيائية الألبانية، ومن رموزها: محمد نسيب الرفاعي، ومحمد مهدي استانبولي، وعدنان عرعور.

وفي تيار آخر، ظهر محمد سرور، ومحمد العبدة، ومحمد لطفي الصباغ، وغيرهم.

○ الأردن ○

تمثل حالة الأردن ظهورَ وترعرعَ السلفية الألبانية؛ فقد تحلَّق الشباب -وقتها- سليم الهلالي، وعلي الحلبي، ومشهور آل سلمان، وحسين العوايشة، وأبو ليلىٰ، وغيرهم= حول الألباني مكوِّنين تيارًا سلفيًا تقليديًا.

كما ظهر أبو قتادة الفلسطيني أحد أبرز منظري السلفية الجهادية.

حصلت نزاعاتٌ بين السلفيات في الأردن، وخاصة بين الألباني وأبي رحيم ومن معه الذين مثَّلُوا السلفية الحركية.

بعد وفاة الألباني انقسم أتباعُه بين مركز الإمام الألباني الذي أسَّسه الحلبيُّ،

وانضم إليه أمثال: عاصم القريوتي، وباسم الجوابرة، وأكرم زيادة في آخرين.

وأما الآخرون فقد تولَّىٰ زعامتهم الشيخ محمد إبراهيم شقرة.

○ فلسطين ○

الحالة السلفية في فلسطين حديثة النشأة، وتتنوع بين السلفية الدعوية، ومن رموزها الشيخ نبيل نعيمي نائب رئيس جمعية القرآن والسنة في فلسطين، والشيخ جهاد العايش.

وكثير من هؤلاء هم من أتباع الجامية في الجملة، وقد ظهر الشيخ ياسين الأسطل في مؤتمر صحفي عرض من خلاله مبادرة لتقريب وجهات النظر بين فتح وحماس، اعتبر فيها أن الرئيس محمود عباس هو ولي الأمر في البلاد مطالبًا حماس بضرورة التراجع عن الانقلاب الذي نفذته ضد الشرعية.

ويمكن الحديثُ عن أربع سلفيات تقرب من السلفية العلمية في فلسطين:

١- المجلس العلمي للدعوة السلفية، ويقدِّم خدماتٍ اجتماعيةً، ويرأسه الشيخ ياسين الأسطل وهو أحد رموز السلفية في فلسطين، تلقىٰ تعليمه علىٰ يد علماء كبار، مثل الشيخ ناصر الدين الألباني والشيخ عبد العزيز بن باز، إضافة إلىٰ معلمه الأساسي الشيخ حماد الأنصاري محدِّث المدينة المنورة.

٢- جمعية القرآن والسنّة في فلسطين، ويقع مقرها الأساس في الضفة الغربية، ويُعدُّ الشيخ نبيل نعيمي أبرزَ رموزها، ويتركز عملها في الجانب الدعوي والجانب الخيري لخدمة الأيتام والفقراء، ولها عدد من المؤسسات في الضفة وغزة، ولها علاقة ود مع النظام **(عباس)**.

٣- دار الكتاب والسنّة، وقد نشأت في بداية عقد الثمانينيات أسوة بباقي الجمعيات والجماعات التي تؤمن بالمنهج السلفي، وكانت بداية انطلاقها تحويل ما كان يُعرف في غزة بـ«سينما الحرية» في مدينة خان يونس إلىٰ مكتبة علمية؛ حيث حصلت علىٰ ترخيص من السلطة الفلسطينية لإقامة الجمعية التي لها نشاطات إغاثية متنوعة، إلىٰ جانب النشاطات العلمية والدعوية، التي أبرزها الاهتمام بمدارس تعليم الحديث، ورياض الأطفال.

٤- جمعية ابن باز الخيرية، يرأسها الشيخ عمر الهمص الذي بات أحدَ أبرز رموز السلفية في قطاع غزة، وتقوم كباقي الجمعيات الأخرىٰ بتقديم خدماتها الخيرية للمحتاجين، وتعدها بعضُ الجهات أقربَ إلىٰ السلفية الجهادية منها إلىٰ السلفية الدعوية.

أما السلفية الجهادية في فلسطين، فقد ظهرت قريبًا، وتتركز بالكامل في قطاع غزة، ولا يكاد يكون لها وجود في الضفة الغربية نتيجةَ القبضة الأمنية للسلطة الفلسطينية، كما للاحتلال الإسرائيلي، ومن أبرز تنظيماتها: جيشُ الإسلام، وجيشُ الأمة، وجماعةُ التوحيد، والجهادُ، وأنصارُ الله. علمًا بأن هذه الجماعات توحدت منذ عام تقريبًا في إطار فضفاض سُمِّي (**مجلس شورىٰ المجاهدين في بيت المقدس**).

وبعد إعلان الشيخ عبد اللطيف موسىٰ -أبي النور المقدسي- أمير جماعة «التوحيد والجهاد»، عن إقامة إمارة إسلامية في مدينة رفح استجلب ردًّا فعل قاسيًا من **حماس** وصل إلىٰ حدِّ محاصرة موسىٰ ومرافقيه في أحد مساجد المدينة، ثم تدميره إثر اشتباكات واسعة استمرت ساعات عدة، وأدَّت إلىٰ مقتل أربعة وعشرين شخصًا، بينهم موسىٰ نفسه، إضافة إلىٰ إصابة عشرات آخرين.

هذا الحادث دفع حماس للقيام بحملة اعتقالات واسعة في صفوف السلفيين، حتىٰ الدعويين منهم، والتضييق علىٰ حركتهم ومساجدهم وأماكن تجمعاتهم، بالتوازي مع حملات دعوية مكثفة لإقناعهم بالتخلي عن الفكر التكفيري الضار والمدمر.

○ لبنان ○

تعدُّ السلفيةُ اللبنانيةُ حديثةَ النشأة علىٰ يد الشيخ (سالم الشهال)، وقد اتخذت العملَ الخيريَّ وسيلةً للدعوة، وآلت زعامةُ الحركة السلفية اللبنانية إلىٰ داعي الإسلام الشهال الذي عمل علىٰ تأسيس الجماعة والدعوة السلفية، وقد استطاع إنشاءَ شبكة من العمل الدعوي عبر المدارس، والمساجد، والإذاعات، وغير ذلك.

كما ظهر صفوان الزعبي كمنافس لآل الشهال في زعامة التيار السلفي؛ حيث أنشأ جمعيةَ وقف التراث الإسلامي، وهي متماهية مع التيار السلفي الحركي.

ساهمت السلفيةُ في لبنان في الموقف من الثورة السورية عبر أحد أهم رموزها،

وهو الشيخ **أحمد الأسير في (صيدا)**، بل ساهم بالقتال لجنود النظام النصيري في سوريا.

○ الكويت ○

لعل التاريخ للسلفية في الكويت باعتبارها حركةً يبدأ مع الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الذي قَدِم إلىٰ الكويت عام (١٩٦٦م)، وكانت له جهودٌ كبيرةٌ في نشر السلفية في الكويت، حتىٰ استطاعت أن تتبوأ مكانًا متقدمًا بين السلفيات الأخرىٰ، لدرجة الولوج إلىٰ البرلمان الكويتي والفاعلية فيه.

قام عبد الرحمن عبد الخالق بالتأسيس الفكري للحالة السلفية الكويتية، وكان من أوائل من أسسوا للعمل السياسي السلفي، وعمل علىٰ إنشاء الجمعية الأشهر في مجال العمل الخيري السلفي **(جمعية إحياء التراث)**، ومجلتها مجلة **(الفرقان)**.

أجمع السلفيون في الكويت علىٰ مقاومة الاجتياح العراقي للكويت، لكن هذا الاجتياح أسس لنشأة حركة جديدة، منشقة عن الجماعة السلفية الكويتية، وكان من أبرز مؤسسي الحركة الجديدة: د. حامد العلي، ود. حاكم المطيري، وعبد الرازق الشايجي.

شاركت السلفية الكويتية في العمل السياسي الكويتي بقوة، وشهدت اختلافات بين أعضائها، كما تم تأسيس حزب **(الأمة)** وتولىٰ حاكم المطيري الأمانةَ العامةَ له، في قفزة غيَّرت مسارَ الحركة السلفية في الكويت، بل في العالم الإسلامي عامة عبر إنشاء ما سُمِّي بتيار الأمة، وهو يعبِّر عن تيار إسلامي واسع في عدد من الدول الإسلامية والعربية.

○ قطر ○

يمكن النظر إلىٰ المكون السلفي في قطر بوصفه امتدادًا للسلفية الوهابية السعودية، إذ أن الخط العقدي والفقهي العام والرسمي يميل صوبها، وقد ذكر زهير الشاويش في حلقات سيرته التي أذاعتها قناة دليل: الدعم الكبير الذي قدمه حكام قطر للاتجاهات السلفية، ووصل هذا لاستقطاب بعض علماء السلفية السعوديين مثل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود.

وكذا يمكن تناول المكون السلفي في قطر بوصفه ممتزجًا بآثار فاعلية الإخوان المسلمين ورموزهم الذين استوطنوا قطر وأسسوا فيها كلية الشريعة وعددًا من الجمعيات والمؤسسات. إذ أن فاعلية الجماعة ورموزها في البنية التأسيسية الدينية للإمارة أمر واضح وممتد، كما أن التمدد الوهابي هناك أساسي وجلي، إلا أنه أقل صرامة وشدة علىٰ مستوىٰ التطبيقات الاجتماعية.

○ عُمان ○

يختلف الوجود السلفي في عمان عن باقي دول الخليج العربي بكونه وجود نشاز عن طبيعة المجتمع العماني إباضي المذهب، اجتماعيًا وسياسيًا، إذ ينحصر وجود السلفية في عمان في بعض الشيوخ المعدودين علىٰ أصابع اليد الواحدة، لعل من أبرزهم الشيخ جمال الحارثي في محافظة مسندم، والرجل محسوب علىٰ تيار السلفية المدخلية.

○ الإمارات ○

قد لا يختلف الوجود السلفي في الإمارات كثيرًا عن المنبع السلفي الوهابي السعودي، ونظرًا لميل بعض حكام الإمارات للمزاج الصوفي؛ فقد نجد أن الحضور السلفي فيها مقتصر علىٰ السلفية العلمية التقليدية والجامية فقط، بعيدًا عن الحركية والانخراط في المجال السياسي.

○ البحرين ○

بدأ النشاطُ السلفيُّ في البحرين مع تأسيس جمعية التربية الإسلامية في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات، نشط هؤلاء الشباب دون وجود رموز لهم، وتنوعت مصادرهم بين الجامية، ومحمد سرور زين العابدين، ومشايخ الصحوة، والقيادات السلفية التقليدية.

في عام (٢٠٠٥م) تأسست جمعية الإصلاح لتكون الواجهة السياسية للحركة السلفية، وشاركت التيارات السلفية في البحرين في الحراك السياسي بقوة، بَيْدَ أن

السلفيةَ في البحرين منها مَن اتخذ سبيل السياسة، ومنها ما اتخذ الموقف الجامي كأبي عبد الرحمن فوزي بن عبد الله.

كما نشطَت بعضُ المجموعات السلفية الجهادية في البحرين، لكنها محدودة التأثير والحضور.

○ اليمن ○

للسلفية المعاصرة جذرٌ قديمٌ في اليمن، وهو الاستجابة الإيجابية للإمامين اليمنيين: الصنعاني ثم الشوكاني لأفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وحتىٰ التراجع الجزئي الحادث بعد ذلك منهما= فإنه لا يغيِّر في طبيعة هذا الجذر؛ فهم لم ينتقلوا إلىٰ أقوال مخالفي الوهابية، كما أن الخلاف بينهم وبين الشيخ كان في بعض المسائل والقضايا؛ مما سمح بتحول الصنعاني والشوكاني بعد ذلك إلىٰ أحد المرجعيات التاريخية للسلفية المعاصرة، خاصة في نطاق الدعوة إلىٰ الاجتهاد ونبذ التقليد، ويبذل بعضُ السلفيين المعاصرين جهودًا كبيرًا لرد أي محاولة للتشكيك في سلامة عقائد الإمامين، مثل: نبذ الشوكاني ببقائه علىٰ الزيدية أو بالتفويض، كما تحوَّل شرح الصنعاني علىٰ (**بلوغ المرام**) والشوكاني علىٰ (**المنتقىٰ**) للمجد ابن تيمية إلىٰ مراجع أساسية في الدرس الفقهي السلفي الرافض للتمذهب، وأثرُ الشوكاني بالذات علىٰ أهل الحديث في الهند كان كبيرًا، ثم علىٰ الألباني ومدرسته بعد ذلك.

في النصف الأول من القرن العشرين برز اسم المعلمي اليماني كأحد أبرز علماء الحديث في العصر الحديث، وأبانت أعماله الكاملة علىٰ توافق كبير بينه وبين أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب في مسائل التوحيد، وإن لم يكن مقلدًا له، إلا أن المعلمي لم تكن له إقامة طويلة أو تأثير في الواقع اليمني.

هناك شبه اتفاق علىٰ أن دخول السلفية الوهابية وتغلغلها في اليمن كان علىٰ يد الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، الذي كان طالبًا في الجامعة الإسلامية، وحصل منها علىٰ درجة الماجستير في الحديث، قبل أن يصدر أمرٌ بطردِه من المملكة لعلاقته بالجماعة السلفية المحتسبة التي أفرزت جهيمان العتيبي ومجموعته التي ارتكبت حادثة الحرم الشهيرة نهاية السبعينات الميلادية.

استقر الشيخ في صعدة موطن قبيلته، وبدأ في التدريس، وتوافد عليه طلبة العلم من اليمن وخارجها؛ ليتم تكوين واحدة من أشهر وأهم المدارس السلفية العلمية ربما في التاريخ الحديث كله.

والحقيقة إن مركز الوجود الديني في اليمن، الذي كان مقسمًا بين الشافعية المتصوفة وبين الزيدية الشيعة الهادوية= يُشكل تحديًا لأي مذهب عقدي فقهي آخر يريد الانتشار، وقدرة السلفية في اليمن علىٰ الانتشار والتمدد والتوغل في المجتمع اليمني المعقد قبليًا ومذهبيًا وطائفيًا= هي من أقوىٰ الدلائل علىٰ قوة السلفية في العصر الحديث، الذي شهد نجاحًا لها عزيز المثال في تاريخ السلفية.

ظل الشيخ مقبل الوادعي يستقبل الطلابَ في مدرسته، الذين توزعت بلادُهم الأصليةُ بين عربية وأفريقية وأسيوية وأوروبية إلىٰ أن توفاه الله عام (٢٠٠١م).

ولم تعرف الانشقاقاتُ طريقَها إلىٰ جبهة الشيخ مقبل إلا مطلع التسعينات؛ حين انشق بعضُ طلبته وأنشؤوا جمعية **(الحكمة)** اليمانية، وبعدها بقليل انشقت **(الحكمةُ)** عن جمعية أخرىٰ سماها المنشقون جمعية **(الإحسان)**، وقد بقيت الجمعيتان علىٰ السلفية، لكنها سلفية ذات طابع حركي؛ لذلك شنَّع عليهما الوادعي واتهمهما بأنهما مماسح للإخوان المسلمين، وأتباع لحزبية عبد الرحمن عبد الخالق وجمعيته **(إحياء التراث)** بالكويت.

وانتشرت طلبةُ الشيخ، وانتشرت فروعُ الجمعيتين في معظم أنحاء اليمن بعد الوحدة اليمنية، وسيطر التيارُ السلفيُّ علىٰ مناطق كثيرة، ونجح بعض رموزه في كسب وُدِّ زعماء القبائل؛ لتتحول السلفية إلىٰ رقم مهم من ناحية الانتشار الديموجرافي في اليمن.

○○ آسيا ○○

تتنوع التيارات السلفية في آسيا عبر أنماطها الثلاثة؛ التقليدية/ العلمية، والجهادية، والحركية/ السياسية. ففي باكستان توجد السلفيات الثلاث وتمثلها **جمعية أهل الحديث**، ومركز الدعوة والإرشاد وجناحه العسكري «**لاشكر طيبة**» والجماعة الإسلامية وهي أكثر الجماعات تأثيرًا في الدوائر الحكومية، ويشغل أتباعها

مراكز متقدمة في الجهاز الإداري للدولة، ومنهم الكثير من أساتذة الجامعات، والمهندسين، والأطباء، وينشطون في النقابات بشكل كبير، كما تقوم الجماعة الإسلامية بنشاط جهادي في كشمير من خلال حزب المجاهدين.

وفي إندونيسيا تبرز بقدر ما السلفية المدخلية الملهمة من رموزها السعوديين، والتي يمثلها هناك جعفر عمر طالب، بينما يوجد تيار سلفي يوسم بالسروري ومرتبط بالشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في الكويت يتزعمه أبو ندا، كما يمثل مرجعيته المحلية الشيخ المصري محمد فؤاد عزاع الذي كان يدرس بأحد المدارس الإسلامية بإندونيسيا. كما أن للسلفية الجهادية وجود متمثل في الجماعة الإسلامية، وجماعة باميلا = الجبهة الدفاعية الإسلامية.

كما توجد تيارات أقرب للسلفية الجهادية في الفلبين تتمثل في جبهة تحرير مورو الوطنية، وجبهة تحرير مورو الإسلامية، وجماعة عبد الرسول سياف.

وفي تايلاند أيضًا ثمة حضور للسلفية الجهادية متمثل في منظمة تحرير فطاني المتحدة، وكذا جناحها المنشق في ماليزيا «منظمة تحرير فطاني المتحدة الجديدة». كما يوجد تيار سلفي حركي في تايلاند، أسسه رضا صمدي، المصري التايلاندي، والذي استمد سلفيته الحركية من نشأته وتعلمه في مصر فترة قبل أن يتم استبعاده منها.

كما تنتشر الحركات السلفية الجهادية في أطراف القارة الآسيوية، في الشيشان وأذربيجان وتركستان وأفغانستان وكشمير وبنجلادش والصين وأوزبكستان.

بينما يتركز التيار السلفي المرتبط بالمركز السعودي في مساحات كبيرة من القارة الآسيوية عبر المراكز الإسلامية المنتشرة فيها.

○○ أوروبا ○○

ثمة تياران أساسيان من التيارات السلفية في أوروبا بشكل عام؛ الأول هو التيار السلفي الجهادي، والذي يمتزج نسبيًا بالسلفية الحركية، والآخر هو السلفية التقليدية الأقرب للجامية، والتي توسم في أوروبا بـ«السوبر سلفي».

ففي فرنسا وبريطانيا بالتحديد؛ تنتشر السلفية التقليدية الجامية المرتبطة بالإلهام السعودي الوهابي، والمستمد بشريًا من المنبع المغاربي (الشباب المغربي والتونسي

والجزائري)، وهو ذات المنبع المغذي للحضور السلفي الجهادي، بالإضافة للعنصر الباكستاني والبنجلاديشي في بريطانيا. كما أن عددًا من رموز السلفية الجهادية تمركزوا في بريطانيا، من أمثال أبو قتادة الفلسطيني (قبل ترحيله للأردن)، وأبو حمزة المصري (قبل سجنه)، وهاني السباعي، وطارق عبد الحليم.

بينما يمد الخط السلفي التقليدي العامل الخليجي، والسعودي بالتحديد، عن طريق الجمعيات والمراكز الإسلامية والمساجد الممولة من الخليج، ويغذيه الجهود السعودية في نشر كتب العقيدة والفتاوىٰ المترجمة، ودعم وابتعاث شيوخ هذا التيار لها.

وفي ألمانيا يزيد العنصر السلفي التقليدي/ العلمي، إذ يبرز من خلال الداعية المشهور «بيير فوجل»، والمرتبط بالشيخ المصري أبو إسحاق الحويني.

ولا يعني طغيان الحضور الجامي غياب التقليدي العلمي الدعوي والحركي؛ بل إن قناة «الهدىٰ» الفضائية الممولة من السعودية تمثله، ويدعمه تيار من الدعاة والشيوخ المصريين المتخصصين في الدعوة الإسلامية للغرب، من أبرزهم د. محمد صلاح، وكذا الدكتور صلاح الصاوي مدير جامعة «مشكاة» بالولايات المتحدة.

ويبقىٰ الحضور الجهادي بجيله الجديد القريب فكريًا أو تنظيميًا من داعش علىٰ مستوىٰ من السرية والمناورة غير المرصودة.

ثانيًا

الدولة السعودية الثالثة: منصة إطلاق السلفية المعاصرة

«يسموننا بالوهابيين، ويسمون مذهبنا بالوهابي؛ باعتبار أنه مذهب جديد، أو عقيدة جديدة، ولم يأت محمد بن عبد الوهاب بالجديد؛ فعقيدتنا هي عقيدة السلف الصالح التي جاءت في كتاب الله وسنة رسول الله، وما كان عليه السلف الصالح».

ملك السعودية ومؤسس الدولة الثالثة

عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود

(١)

سواء أرَّخنا للدولة السعودية الثالثة بمطلع عام (١٩٠٢م)، وهو العام الذي دخل فيه ملكُها المؤسسُ الرياضَ، أو أرَّخنا لها بإعلان ملكها المؤسس سلطانًا علىٰ نجد والحجاز عام (١٩٢٦م)، أو بتاريخ إعلان وحدتها تحت مسمًّىٰ: المملكة العربية السعودية عام (١٩٣٢م)= فإن هذه الدولة تُعد أولَ دولة في الحقبة الحديثة يتم دمج السلفيةُ فيها لا كتيار ديني هامشي، أو حتىٰ تيار مركزي له نفوذ مجتمعي، وإنما كتيار مركزي يمثل السلطة الدينية الداعمة والمتحالفة مع السلطة السياسية؛ بحيث صارت السلفية الوهابية هنا هي دين الدولة الرسمي، وهو نموذج يتفوق حتىٰ علىٰ التحالف الذي حدث في الدولة السعودية الأولىٰ؛ نظرًا للفارق الكبير في مساحة الدولتين وطبيعة النظام العالمي السياسي والاقتصادي وموقع السعودية منه في العصر الحديث.

وقد ساهم أمران مهمان جدًّا في عناية الملك عبد العزيز بالحفاظ علىٰ هذا التحالف وعدم تخليه عنه:

الأول: أن المكون العقدي شكَّل هويةَ الدولة السعودية منذ نشأتها الأولىٰ في مقابل خصومها الإقليميين.

الثاني: أنه احتاج لعلماء الدعوة الوهابية كنوع من أنواع الشرعية الدينية في مقابل مزايدات الإخوان النجديين.

فالمكوِّنُ الأول تجاه الخصوم الخارجيين، والمكوِّن الثاني تجاه المناوئين من الداخل، وسنلاحظ تكرارَ حضور هذين المكونين في تاريخ السعودية الحديث كله، ويمكننا أن نضرب هنا مثالين أساسيين:

الأول: المكون العقدي الذي شكَّل هويةَ الدولة تحت حكم الملك فيصل في مقابل القومية الناصرية.

الثاني: علماء الوهابية كنوع من أنواع الشرعية الدينية في مقابل مزايدات الجماعات القتالية كجماعة جهيمان العتيبي أو تيارات الجهاديين في التسعينات.

إذن فقد صارت للسلفية دولة، وقد ساهم تأسيسُ هذه الدولة المساهمةَ الأهمَ والأعظمَ في ازدهار وانتشار السلفية في العالم الإسلامي.

لكن ما معنىٰ هذه العبارة بالضبط؟

هل تعني أن انتشار السلفية في العصر الحديث كانت وراءه السعودية كسلطة سياسية؟

الحقيقة أننا لا نعني أبدًا بكلامنا هذه الفكرة علىٰ الرغم من شيوعها، وهذه الفكرة تنطوي علىٰ خطأ كبير؛ يرجع لكونه تحليلًا اختزاليًا شديدَ التبسيط والسذاجة، لا يمكنه تفسير عددٍ كبيرٍ من الظواهر التي يدل وجودُها علىٰ قصور وعجز وضعف المقدرة التفسيرية لهذا التحليل، وسنبدأ بالإشارة للظواهر التي لا يستطيع هذا التحليلُ تفسيرَها، قبل أن ننتقل لتحديد فرضيتنا المتعلقة بعلاقة تأسيس الدولة السعودية الثالثة بازدهار السلفية وانتشارها.

أولًا: لقد ظهرت الدولةُ السعوديةُ في الربع الأول من القرن العشرين، ولم تتأخر

في دعم الاتجاهات السلفية في مصر وغيرها، ومع ذلك فقد تأخر دخولُ السلفية مرحلة الازدهار والانتشار حتىٰ الربع الأخير من القرن العشرين؛ مما يعني نصف قرن من الزمان لم يُفلح فيها الدعم السعودي في الانتقال بالسلفية من الهامش إلىٰ المركز، بل ظلَّ المركز في العالم الإسلامي للتيارات الإصلاحية ولجماعة الإخوان المسلمين التي لم تدعمها السعودية إلا زمن الملك فيصل. ولو كان دعم السلطة السياسية السعودية يصلح كسبب كاف لازدهار السلفية= لما تأخر هذا الازدهارُ نصفَ قرنٍ من الزمان.

ثانيًا: لقد ارتفع دعم السلطة السياسية السعودية عن التيارات السلفية في نفس حقبة ازدهارها؛ فلا يوجد أيُّ دليلٍ علىٰ وجود دعم للتيارات السلفية حقبة الثمانينات والتسعينات من نوع الدعم الذي كان مباشرًا من عبد العزيز آل سعود لرشيد رضا، أو من فيصل للإخوان، ومع ذلك لم يؤثّر ذلك في ازدهار وانتشار السلفية.

ثالثًا: أحد أهم البلدان التي انتشرت فيها السلفية انتشارًا كبيرًا في مرحلة ازدهارها، كانت اليمن، ولا يمكن ادعاء أن مقبل الوادعي الذي خرج مطرودًا من السعودية لعلاقته بجماعة جهيمان، الذي وصل عنفه في الهجوم علىٰ السلطة السياسية السعودية حد التكفير= كان يتلقَّىٰ دعمًا من السلطة السياسية السعودية أدَّىٰ لازدهار السلفية وانتشارها في اليمن.

رابعًا: العالم السلفي الأكبر تأثيرًا في السلفية المعاصرة هو الألباني، ولم ينل الألباني دعمًا من السلطة السياسية السعودية قط، بل طُرِد من السعودية في الستينات، ورفضَت استقباله في الثمانينات، وكان خصمًا لها في مسألة الاستعانة بالجيوش الأمريكية في حرب الخليج، والدعم الذي تلقاه كان بصورة غير مباشرة عن طريق دعم حاكم قطر لزهير الشاويش صاحب المكتب الإسلامي، ذي الخلفية الإخوانية، الذي كان ينشر أعمال الألباني، ومع ذلك فقد كان هذا لفترةٍ وجيزةٍ ثم انقطع.

خامسًا: إذا اعتمدنا علىٰ دعم السلطة السعودية كعامل= كيف يمكننا تفسير استمرار جاذبية وانتشار السلفية الجهادية، علىٰ الرغم من انقطاع أي دعم سياسي سعودي لتيارات القتال منذ التسعينات؟

مجموع الظواهر السابقة تؤكد عجزَ فرضية دعم السلطة السياسية السعودية كسبب لانتشار السلفية وازدهارها.

الحقيقة إن ازدهار السلفية وانتشارها في العصر الحديث يرجع لمجموعةٍ من العوامل التي سيكشف عنها هذا الفصلُ بمجموع أجزائه، إلا إننا هنا وفي هذا الجزء مطالبون بتفسير دعوانا أن أهم هذه العوامل كان هو تأسيس الدولة السعودية الثالثة، ما دمنا نرفض تفسير هذا العامل بأنه دعم السلطة السياسية.

كما سبق وذكرنا تحتاج أية منظومة أفكار لكي تنتقل من مرحلة الوجود إلىٰ مرحلة الازدهار والانتشار إلىٰ خمسة أشياء أساسية:

الأول: جاذبية هذه الأفكار وقابليتها للانتشار.

الثاني: وجود رجال ذوي خصائص معينة يقومون علىٰ نشرها، وهو ما نصطلح علىٰ تسميته بالرموز.

الثالث: السلطة السياسية.

الرابع: المال.

الخامس: عدم وجود موانع أقوىٰ تقاوم وتغلب كل ذلك.

(٢)

علىٰ الرغم من الدعم الذي قدمته السلطةُ السياسيةُ السعوديةُ للاتجاهات السلفية خارج السعودية إلا أن هذا لم يكن هو المكوِّن الحقيقي الذي أدَّىٰ لانتشار السلفية، ولا كان المال الذي أنفقته السلطة السياسية في ذلك هو المال المذكور في عوامل الانتشار.

إن العنصرَ الأهمَّ الذي أنتجه تأسيس الدولة السعودية الثالثة وساهم مساهمة كبرىٰ في انتشار السلفية في العالم الإسلامي= هو المجتمعُ والفضاءُ العامُ السلفيُّ الذي أدَّت هذه الدولة إلىٰ وجوده حرًّا مستوليًا علىٰ عدد من مؤسسات الدولة، ومسيطرًا علىٰ

معظم المنظمات والتجمعات والموارد الأهلية فيها، وقادرًا علىٰ توليد الرموز واستقطابها عندما تتكون خارجَه، وحرًا في استعمال المال والرجال لنشر الأفكار.

إن هذه الشبكة المتنوعة من المؤسسات والعلاقات التي وفرت لها الدولة السعودية الثالثة مناخ الاشتغال والحركة متمثلًا في الرعاية والغطاء السياسي ثم الموارد الاقتصادية والإدارية= هي التي تحركت من أجل نشر أيديولوجيتها؛ حيث يمكنها أن تصل من أرجاء العالم الإسلامي، بل والتجمعات الإسلامية في الدول غير الإسلامية.

وهذه الحركة من تلك الشبكة المشار إليها تحت رعاية السلطة السياسية وإن لم يكن بدعمها المباشر= هي التي ساهمت في توفير ثلاثة من شروط ازدهار الأفكار:

الأول: نشر الأفكار.

الثاني: تكوين واستقطاب الرجال وتوظيفهم.

ثالثًا: توظيف المال المجتمعي في خدمة نشر الأفكار.

فقد تتابع دعم هذه الشبكة المجتمعية للاتجاهات السلفية في العالم الإسلامي، وبلغ هذا الدعم أوجه بين الستينيات والثمانينيات الميلادية، حيث صار الداعمون الأساسيون للجمعيات السلفية في العالم الإسلامي من السعودية ودول الخليج التي استقرت فيها السلفية، وحيث صارت الجامعة الإسلامية مكانًا يتم منه تصديرُ النخب الشرعية لدول العالم الإسلامي، واستقطبت المؤسسات الرسمية والتعليمية والتكوينات الجماعية الأهلية عددًا كبيرًا من النخب في العالم الإسلامي، وصارت السعودية بيئة جاذبة لسائر الاتجاهات الإسلامية التي فرت من جحيم النظم القومية العربية التي ناصبتها الأعداء واعتبرتهم خصومًا من الدرجة الأولىٰ، وهذه النخب التي فرت إلىٰ السعودية لم تكن لتصبغ بالصبغة السلفية لمجرد وجودها تحت مظلة السلطة السياسية السعودية؛ وإنما لأنها اختلطت ببيئة ومجتمع وتكوينات تملأ الفضاء العام كلها تدين بالسلفية وتعدها مرجعيتها الأم، وهو نفس ما حصل عندما ارتفعت نسب نزوح العمالة العربية (المصرية والشامية بالذات) للخليج في الثمانينيات، وهي الظاهرة التي يعزو الخطابُ العلمانيُّ لها وحدَها انتشارَ السلفية في المجتمعات العربية، ولا شك في أن لهذه الظاهرة أثرًا، لكنها أيضا ليست سببًا كافيًا بدليل انتشار

السلفية في المغرب العربي، وهو القطر الذي يملك حضورًا متدنيًا في قطاع العمالة في الخليج العربي.

تتابع وتراكم عوامل الاتصال المذكورة سنعود ونبسط القول فيه، لكن الغرض هنا بيان أن هذا الاتصال والتأثر الذي ساعد علىٰ انتشار السلفية كان اتصالًا بالمجتمع والمؤسسات التي سمحت لها السلطة السياسية بالعمل دون أن تتبنىٰ هي بصورة مباشرة التأثير والدعم.

يبقىٰ أمرٌ مهمٌ: ما الموانع التي زالت أو أُزيلت من وجه شبكات نشر السلفية، وساعدت علىٰ انتشارها بهذه الصورة؛ لتصل إلىٰ المركز داخل التيارات الإسلامية المعاصرة بعد أن كانت في الهامش؟

هذا هو ما سيتضح من خلال أجزاء الفصل التالية.

ثالثًا

التلقي المصري للسلفية قبل الصحوة

«هو المذهب الذي أقام السُّنة بصورة لم يسبق لها نظير بعد الخلفاء الراشدين».

رشيد رضا متحدثًا عن الوهابية

(١)

إذن فقد كان التأثر الحقيقي هو تأثر رشيد رضا والذي يمكننا القول: إنه بأثره الفكري الكبير ومجلته الإسلامية المهمة (**المنار**) هو القنطرة الأساسية التي عبرت عليها السلفية المعاصرة من نجد إلىٰ القاهرة.

يُمكن القول إنَّ عَلاقة رشيد رضا بالسعودية تدرجت من مرحلة التوافق الفكري، إلىٰ العَلاقة المباشرة بالسعوديين، وتبني مواقفهم في الأزمات المصريَّة السعوديَّة (مؤتمر الخلافة -ثم مؤتمر الحجاز- تنصيب الملك عبد العزيز لنفسه ملكًا علىٰ الحجاز . . . إلخ).

فعند قيام التجربة السعودية الوهَّابيَّة الجديدة بقيادة الملك عبد العزيز آل سعود (الدولة الثالثة)، عمل هذا الأخير علىٰ استمالة الرأي العام الإسلامي ومفكريه؛ لتدعيم شرعيته الإسلاميَّة خصوصًا في نزاع مع العراق والكويت وضد الحجازيين، وفي ظلِّ الصراع مع اليمن. وبعد سقوط الخلافة والنزاع بين مؤتمر الخلافة بالقاهرة ومؤتمر الملك عبد العزيز بمكَّة.

والواقع أنَّ عَلاقة محمد رشيد رضا بالدعوة الوهَّابيَّة والدولة السعودية الثالثة هي من النماذج الثريَّة جدًّا لتشابك العَلاقات بين الديني والسياسي والاقتصادي.

فالتأثر الديني العقدي بشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب ثابتٌ بلا شكٍّ في حق رشيد رضا الذي يقول عن ابن تيمية: «**ناصر مذهب السلف بالأدلة العقليَّة**»[1].

ويقول عن مذهب الوهابيَّة: «**هو المذهب الذي أقام السُّنة بصورة لم يسبق لها نظير بعد الخلفاء الراشدين**»[2]، ويرىٰ أنَّ الوهَّابيَّة: «**متمسكون بمذهب السلف الصالح في العقائد، ومذهب أحمد بن حنبل في الفروع، وأنَّهم أشد شعوب المسلمين في هذا العصر اتِّباعًا، وأبعدهم عن الابتداع**»[3].

لكنَّنا في الوقت نفسِه لا نستطيع أن نردَّ للتوافق الأيديولوجي وحده هذا الدعم الإعلامي الكبير الذي قدَّمه محمد رشيد رضا لعبد العزيز آل سعود الملك المؤسس للدولة السعوديَّة الثالثة.

لقد أتت حركة عبد العزيز آل سعود في غضون انهيار الدولة العثمانيَّة، وأتت كذلك في خطواتها التأسيسية الأخيرة كمناوئة للشريف حسين الذي كان رشيد رضا قد شنَّ عليه حربًا شعواءَ من قبل اتهمه فيها بالتبعية للإنجليز.

فليس عجبًا بعد ذلك أن تستفز حركة عبد العزيز آل سعود الحلمَ المستكنَ في نفس محمد رشيد رضا أن يرىٰ سلطة سياسيَّة دينيَّة قويَّة، وليس عجيبًا بعد ذلك أن يقول عن الدولة السعودية الناشئة أنَّها: «**الدولة السُّنِّيَّة بحق، وحكومة الإصلاح الإسلامي المُرتجىٰ**»[4]، وأن زحف ابن سعود علىٰ الحجاز كان فقط بغرض «**إسلامي محض؛ لتأمين فريضة الحج، ومنع الإلحاد والظلم في الحرم، وقطع عرق نفوذ الأجنبي**»[5].

وأن يُهدئ من روع المصريين بعد خلافاتهم مع الوهَّابيَّة بحسب ما رآه الوهَّابيَّة من بدعٍ ومخالفاتٍ في المحمل المصري المصاحب للحجيج المصريين، وأن يُؤكِّد علىٰ

---

(١) رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م ٢٢)، (ج ٣)، (ص ١٩٠).

(٢) رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م ٢٩)، (ج ٦)، (ص ٤٢٢).

(٣) رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م ٢٨)، (ج ١)، (ص ٢).

(٤) رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م ٢٧)، (ج ١)، (ص ٢).

(٥) رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م ٢٥)، (ج ٨)، (ص ١٨).

أنَّ: «**ابن سعود لا يحمل للمصريين إلَّا شعور الأخوة والمودة**»[1].

في الوقت نفسِه اتَّهمه بعض خصومه بعدم نزاهة موقفه من عبد العزيز، وأنَّه يرتشي منه، ودافع رشيد رضا عن نفسِه، والحقيقة أنَّ تهمة المساندة غير النزيهة تهمة ظالمة لرشيد رضا، لكنَّ الذي لا يُمكن نفيه هو الدعم المالي الذي قدَّمه الملك عبد العزيز لرشيد رضا، عن طريق طباعة الكتب لديه، ورشيد نفسه يعترف بهذا الدعم، ويشتكي من انقطاعه في آخر حياته[2]، وهي شكوىٰ في نفسها تدلُّ علىٰ طبيعة هذا الدعم، وأنَّه ليس من جنس الرشوة التي تحمل الرجل علىٰ أن ينتصر لقضيَّة لا يرىٰ شرعيتها.

هذا ولم يدَّخر رشيد رضا وُسعًا في نصرة الدعوة الوهَّابيَّة في مصر، وخاض بسبب ذلك معارك كثيرة خاصة مع بعض علماء الأزهر، وقد رصدها في كتابه: «المنار والأزهر».

تبقىٰ الإشارة إلىٰ أنَّ وفاة رشيد رضا جاءت حين سافر بالسيارة إلىٰ السويس لتوديع الأمير سعود بن عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود وزوده بنصائحه، وعاد في اليوم نفسه، ممَّا يُؤكِّد استمرار العَلاقة لآخر يوم في حياة رضا.

ومن اللَّافت للنظر هنا أنَّ التأثير لم يكن متبادلًا، فلم نرَ مثلًا في علماء الدعوة الوهَّابيَّة تأثرًا بالجوانب العَقلانيَّة عند رشيد رضا، كما في موقفه من بعض القضايا الفقهيَّة كربا البنوك، أو من بعض مسائل الحديث والسُّنَّة النبويَّة.

وأقصىٰ مَا نجده من تبادل للتأثير ما يذكره بعض المحللين لانفتاح الشيخ عبد الرحمن السعدي أحد علماء القصيم المشهورين، وأن انفتاحه النسبي كان من أسبابه كثرةُ اطلاعِه علىٰ أعداد مجلة (**المنار**)، إلَّا أنَّنا لا نجد انفتاح الشيخ يرقىٰ أبدًا لدرجة التأثُّر العلميِّ العميق

---

(١) رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م ٢٨)، (ج ٤)، (ص ٢٩٩).

(٢) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا: «أو إخاء أربعين سنة»، مطبعة ابن زيدون بدمشق، (ص ٧٥٤).

(٢)

يمكننا أن نقول إن التكوينين المهمين اللذين شكلا معالم نشأة الطور المعاصر للسلفية هما :

أولًا : علماء الدعوة النجدية المنضوون تحت راية الدولة السعودية الثالثة كما سبق ذكره .

ثانيًا : جمعية أنصار السنة المحمدية التي أنشأها أحد كبار المتأثرين برشيد رضا أعني : محمد حامد الفقي الأزهري الذي تبنىٰ أفكار ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب ، وأنشأ هذه الجمعية التي قامت مقام الرابطة للسلفيين عام (١٩٢٦م) وتطورت علىٰ يديه شبكةٌ من العلاقات جمعته بعلماء الدعوة النجدية وبمجموعة من العلماء والإصلاحيين في مصر مثل أحمد شاكر .

وإذا تأملنا في التكوين المعرفي والمسار الإصلاحي لهذه الأسماء جميعًا سنجد أن أقدم التيارات السلفيَّة في مصر هي تيار السلفيَّةِ العلميَّةِ الدعويَّةِ ، والذي مثَّلته في حقبته الأولىٰ «جماعة أنصار السُّنة المحمدية» ، ولا تحتاج صلة هذه الجماعة ومؤسسها الشيخ محمد حامد الفقي بالدعوة الوهَّابيَّة لكبير استدلال ، وقد تشابكت هذه العلاقة تشابكًا عميقًا ، منذ علاقة الفقي برشيد رضا ثم صلته بفوزان السابق سفير المملكة العربية السعودية بالقاهرة ، حيث خلّفت مطبعة السُّنة المحمدية مطبعة المنار في طباعتها للكتب السعوديَّة ، واتصل علماء أنصار السُّنة بالدعوة الوهَّابيَّة ، حتىٰ كان الشيخ عبد الظاهر أبو السمح من علمائها إمامًا للحرم ، وصار الشيخُ عبد الرزاق عفيفي عضوًا في اللَّجنة الدائمة للإفتاء بالسعوديَّة .

ويُمكننا باطمئنان كبير أن نقول : إنَّ «جماعة أنصار السُّنة المحمدية» هي القنطرة الأساسيَّة التي انتشرت عن طريقها الدعوة الوهَّابيَّة في مصر بعد دخولها لمصر علىٰ يد رشيد رضا ومجلة (**المنار**) .

وقد كانت «أنصار السُّنة» مع «الجمعية الشَّرعية» هما طرف الميزان الدعوي

السلوكي في مقابل «الإخوان المسلمين» كحركة جماهيريَّةٍ سياسيَّةٍ دعوية، لكنَّ «الجمعيَّةَ الشرعيَّةَ» كانت قد تبنَّت علىٰ يد مؤسسها الشيخ محمود خطاب السبكي وجهة نظر المشايخ الأزهريين المناوئين للدعوة الوهَّابيَّة، وظلَّت موالاة أفكار الدعوة الوهَّابيَّة ومناوئتها محور صراع قوي بين الجماعتين الدعويتين الكبيرتين.

وقد استمرت العلاقات بين «جماعة أنصار السنة المحمدية» و«علماء الدعوة النجدية» حتىٰ أيامنا هذه، وشهدت أوج نشاطها في حقبة الثمانينات والتسعينات.

ولا يمنع هذا من وقوع خلاف ونزاع بين الشيخ محمد حامد الفقي وبعض مشايخ المملكة بسبب اعتراضهم علىٰ بعض التعليقات العلميَّة التي يُعلِّقها الشيخ محمد حامد الفقي علىٰ بعض كتب ابن تيمية وابن القيم، والغريب أنَّ بعضَ هذا الخلاف كان بسبب تشدد زائد من الشيخ محمد حامد الفقي، وليس العكس.

في الحقبة نفسها، وبالتوازي والتعاون مع «جماعة أنصار السنة المحمدية»= اتصلت عَلاقات أخرىٰ مع الدعوة الوهابيَّة.

منها عَلاقة شامي آخر استوطن مصر، هو محب الدين الخطيب، صاحب مطبعة وصحيفة الفتح بالدعوة الوهابيَّة، ونجد في هذه العَلاقة نفس الصِلات الدينيَّةِ والاقتصاديَّةِ في الوقت نفسه، وتحفل مراسلات عبد العزيز بن باز برسائل كثيرة مُتبادلة بينه وبين محب الدين الخطيب أثناء طباعة كتاب «**فتح الباري شرح صحيح البخاري**» لابن حجر.

ونجد أيضًا عَلاقة الأخوين أحمد ومحمود شاكر بالدعوة الوهَّابيَّة، التي تمثَّلت في قيام الشيخ أحمد شاكر بمراجعة وإعداد عدد من الكتب السعودية المطبوعة في مصر، وتمثَّلت أيضًا في قيامه برفع تقرير عن إصلاح أحوال القضاء للملك عبد العزيز[1].

ومن الأمور التي تلفت النظر في هذه العَلاقة مراسلةٌ وقعت بين ابن باز وشاكر بشأن فتوىٰ أصدرها أحمد شاكر كان فيها قولٌ شديدٌ يُنكره ابن باز.

- **يقول ابن باز**: «أشعر فضيلتكم أنِّي لمَّا قرأت كلمة الحق المنشورة في «**مجلة الهدىٰ**» الصادرة في ربيع أول سنة (٧١)، وجدت فيها مواضع لم تظهر لي حجة ما

(١) منشور بمكتبة أضواء السلف، الرياض.

اعتمده فضيلتكم فيها، وأحببت مذاكرتكم في ذلك؛ ليظهر الصواب للجميع؛ أداءً لواجب التناصح، والأخوة الإيمانية جعلني الله وإياكم من الذين يهدون بالحق وبه يعملون، وهذا بيان المواضع:

الأول: قلتم في صفحة (١٣) يجب علىٰ كل مسلم في أي بقعة من بقاع الأرض أن يحاربهم، وأن يقتلهم حيثما وجدوا، مدنيين كانوا أو عسكريين . . . إلخ.

أقول: هذا التعميم والإطلاق فيه نظر؛ لأنَّه يشمل المسلمين الموجودين في مصر وغيرهم.

والصواب: أن يُستثنىٰ من ذلك مَن كان من المسلمين رعيَّة لدولة أخرىٰ من الدول المنتسبة للإسلام التي بينها وبين الإنجليز مهادنة؛ لأنَّ محاربة الإنجليز لمصر لا تُوجب انتقاض الهدنة التي بينها وبين دولة أخرىٰ من الدول الإسلاميَّة، ولا يجوز لأي مسلم من رعية الدولة المهادنة محاربة الإنجليز؛ لعدوانهم علىٰ مصر وعدم جلائهم عنها.

والدليل علىٰ ذلك قوله -سبحانه- في حق المسلمين الذين لم يهاجروا: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾، ومِن السُّنَّة قصة أبي جندل، وأبي بصير لـمَّا هربا من قريش وقت الهدنة، والقصة لا تخفىٰ علىٰ فضيلتكم»[1].

ويلفت النظر هنا كما قدمنا أن الشدة والقول الذي فيه توسع في التنظير لاستعمال العنف كان من جانب أحمد شاكر، وأن الذي يُنكِر عليه هذا التوسعَ هو واحدٌ من أشهر علماء الدعوة النجدية المعاصرين.

أما بالنسبة لمحمود شاكر؛ فعلاقته أخف، فتقتصر علىٰ سفره للتدريس بالسعودية في أواخر العشرينات الميلادية، ثم حصوله علىٰ جائزة الملك فيصل في الثمانينات الميلادية، وبين هذين التاريخين صلات علميَّة وثقافية مع بعض مثقفي وسياسي المملكة العربية السعودية.

---

(١) محمد إبراهيم الحمد، «الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء»، دار ابن خزيمة، (ص ٥٩٣ - ٥٩٥).

(٣)

رغم دعم السعودية بسلطتها السياسية وذراعها الديني للسلفيين المصريين= إلا أن ذلك لم يؤد لانتقال السلفية من الهامش للمركز؛ فقد ظلَّ مركز التيار الإسلامي منحصرًا في النخب المثقفة الإصلاحية، والمنتسبين للمؤسسة الرسمية والإخوان المسلمين، وحتىٰ علىٰ المستوىٰ الدعوي السلوكي والشعائري فقد كانت الجمعية الشرعية الصوفية الأشعرية أوسع انتشارًا وأكثر تغلغلًا في المجتمع من السلفيين وإن كان انتشارهم بدرجة محدودة أيضًا.

فلماذا إذن لم يفلح الدعم في تحويل السلفية إلىٰ حالة الازدهار والانتشار، خاصة مع وجود مساحة من حرية الحركة لم تتوفر بعد تلك الفترة إلا نادرًا؟

يمكننا أن نردَّ ذلك لمجموعة عوامل تكتسب أهمية إبرازها من كونها تفيدنا جدًّا في تحديد محركات الأفول والازدهار.

واقع الأمر أن الضيق الشديد في مساحة الطبقة المثقفة في مصر، وانتشار الأمية والجهل، واستغراق العامة الأمية في الصراع السياسي الحزبي، وغلبة سؤال الاحتلال والاستقلال علىٰ الشباب المتعلم، وفرص الإجابة التي تتيحها الأحزاب السياسية، والنخب المثقفة ذات الخلفية الإصلاحية، والإخوان المسلمون بمزيجهم الدعوي السياسي، كلُّ ذلك جعل فرصةَ السلفية بخطابها الذي كان يدور وقتها حول مسائل التوحيد ومظاهر التسنن= ضعيفة جدًّا في التمدد في مجتمع مستغرق في أسئلة أخرىٰ وهموم أخرىٰ، وتابع متأثر برموز أخرىٰ.

فالسلفية لم تكن قد طوَّرت خطابَها بالصورة التي ترفع درجة جاذبية أفكارها، ولم تكن قد استطاعت في تلك الفترة أن تولد رموزَها الذين تتعلق بهم الأعين، والفضاء العام يموج بموانع الانتشار متمثلة في غلبة الأمية واستبداد الهم السياسي وجاذبية الأفكار الإصلاحية، واستيلاء الإخوان المسلمين علىٰ قطعة الكعكة الباقية بعد كل

ذلك، فإذا أضفنا لذلك استغراقَ أنصار السنة في معركة جدلية محمومة مع الأزهر تارةً ومع الجمعية الشرعية تارة أخرىٰ= ظهر لنا جليًا اكتمال الأسباب التي تحول بينهم وبين الانتشار.

رابعًا

الإخوان وحركة الضباط الأحرار: سقوط الحواجز

«تأثرنا كثيرًا بالتيار السلفيِّ في مرحلة مُبكِّرة من تكويننا الإسلامي».

عبد المنعم أبو الفتوح

(١)

بعد قيام ثورة يوليو (١٩٥٢م)، دخل الإخوان المسلمون شهرَ عسلٍ مع ضباط الجيش المصري الذين حكموا مصر بعد تلك الثورة، واستمر شهر العسل هذا لسنتين، قضت فيهما حكومة الثورة علىٰ الحياة الحزبية، وحلَّت الأحزاب السياسية؛ لينشأ فراغٌ كبيرٌ بدَا للإخوان المسلمين أنهم هم المختارون للتمدد فيه، قبل أن يبدأ الصدام بين الطرفين، وهو الصدام الذي أدَّىٰ للقضاء تقريبًا علىٰ جماعة الإخوان المسلمين التي أنشأها حسن البنا؛ فقد سجن أعضاء الجماعة وتعرضوا للانتهاكات في سجنهم مدة حكم جمال عبد الناصر، ولم تخل السجونُ منهم إلا بعد سنة من حكم السادات، وخرج رموز الجماعة ورجالها وقد أكل السجن منهم أكلًا عظيمًا، ونفرت ثلةٌ قليلةٌ لإعادة تكوين الجماعة، ومعظم هذه الثلة سُجنوا مطلع الخمسينات شبابًا لم يدركوا حسن البنا إلا في أواخر أيامه، ولم يستطيعوا تكوينَ الجماعة إلا بالاستعانة بشباب الجماعة الإسلامية في الجامعات، ولم تظهر بوادرُ القدرة علىٰ إعادة التكوين إلا مع نهاية السبعينات.

نحن نتكلم إذن عن ربع قرن من الزمان خلت فيهم الساحةُ المصريةُ من أية حركات اجتماعية أو سياسية قادرة علىٰ التمدد فيه، فحتىٰ التنظيمات السياسية التي أقامتها

حكومة الثورة لم تكن متمددة جماهيريًا، ولم تكن لها مضامين قيمية أو أيديولوجية صالحة للتمدد، وجماعتا أنصار السنة والجمعية الشرعية دمجتهما حكومة الثورة؛ مما أدىٰ لإضعافهما وتكبيل حركتهما.

بعد هزيمة الجيش المصري في حرب الخامس من يونيو عام (١٩٦٧م)، بدأت وطأة الدولة العسكرية تخف كثيرًا؛ مما سمح باتساع دائرة النشاط الطلابي في الجامعات، وهو النشاط الذي كان يتكئ علىٰ مكونين أساسيين:

الأول: أخبار الإخوان المسلمين وتضحياتهم وصدامهم مع الدولة.

الثاني: جماعة أنصار السنة المحمدية التي لم يُسجن رموزُها، والكتب والمدونات التراثية التي كان قد تراكم نشرها علىٰ يد التجمعات السلفية في النصف الأول من القرن العشرين، مع بعض الكتب التي كانت تطبع في الشام وتُنقل إلىٰ مصر، مع الكتب التي كانت تنقل من السعودية إلىٰ مصر.

وهنا بدأت السلفيةُ تجني شيئًا من ثمرات عملها الطويل، وظهرت آثارُ ضعف التدوين المعرفي والفكري عند الإخوان المسلمين؛ إذ صارت الأفكارُ السلفيةُ في صورتها المكتوبة هي الأكثرَ تداولًا بين أيدي هذه الحركة الطلابية الناشئة، والمرشحة بقوة للتمدد في الفراغ الذي أحدثته حكومة الثورة بقضائها علىٰ الحياة السياسية وقمعها للإخوان المسلمين.

(٢)

يقول عبد المنعم أبو الفتوح في شهادته المهمة عن بدايات العمل الطلابي الإسلامي: «كُنا نحضر لشيوخ «جماعة أنصار السُّنة» التي تقترب إلىٰ حدٍّ كبير من الفكر الوهَّابي . . . وكان مُؤسِّسُها الشيخ حامد الفقي أهم مَن قدَّم رموز السَّلفيَّة الوهَّابيَّة ونقلها لمصر.

وقد تأثرنا كثيرًا بالتيار السلفيِّ في مرحلة مُبكِّرة من تكويننا الإسلامي، وأظنُّ أنَّ السَّلفيَّة الوهَّابيَّة أقحمت علىٰ المشروع الإسلامي إقحامًا . . . في هذا الوقت كانت

الكتب الإسلاميَّة تأتينا من السعودية بالمئات، بل والآلاف، وكانت كلها هدايا لا تُكلِّفنا شيئًا.

كما مهَّد لانتشار الوهابية بيننا رحلات العمرة التي كُنَّا ننظمها من خلال اتحاد الطلاب طوال الصيف، وكانت أول مرة اعتمرت فيها عام (١٩٧٤م)، وكلفتني رحلة العمرة (٢٥ جنيهًا) فقط، وأذكر أنني زرتُ السعودية بصفتي ممثلًا للجماعة الإسلاميَّة في مصر، وكان العلماء هناك يُرحبون بنا كثيرًا، ويحسنون استقبالنا، ويعتبروننا امتدادًا لهم هنا في مصر . . . كانت السَّلفيَّة الوهَّابيَّة حاضرة بقوة في تكويننا الفكري وقتها»[١].

ويقول هاني السباعي عن أيمن الظواهري: «قال لي الدكتور إن تأسيس المجموعة حصل في العام (١٩٦٨م)، وأنَّهم كانوا يذهبون في تلك الفترة إلىٰ مسجد الكيخيا في منطقة عابدين بالقاهرة. كان هناك مسجد لجماعة «أنصار السُّنَّة»، وهي جماعة تُركِّزُ علىٰ التوحيد، وتهتم بالعقائد، وتحارب البدع، والقبور، والطواف حولها.

كان الدكتور أيمن يتردد علىٰ مسجد «أنصار السُّنَّة»، ويلتقي ورفاقه هناك، حيث يستمعون إلىٰ الدروس الدينية، ويحضرون حلقات التجويد. كانت تلك البداية: جلسة يقرؤون فيها القرآن، ويتعلمون التجويد علىٰ يد أحد المشايخ، ثم مَن يحترف منهم القرآن وتجويده يُعلِّم إخوانه، ثم يقرؤون كتبَ التفسير، وبعد ذلك بدؤوا يقرؤون كتبًا طُبعت في «المكتبة السَّلفيَّة» مثل كتب ابن تيمية الذي أثَّرت فتاويه فيهم تأثيرًا كبيرًا، بحسب ما قال لي الدكتور»[٢].

ويقول أيمن الظواهري نفسه عن محمد خليل هراس أحد رموز أنصار السنة المحمدية: «وقد استفتيتُه في بيته بطنطا في حدود عام (١٩٧٤م) تقريبًا، ولا أذكر تحديدًا، فأفتاني بردَّةِ النظام المصري، ووجوب خلعه لمن يقدر علىٰ ذلك. وتباحثتُ معه في ما ذكرت، ومسائل أخرىٰ، منها حكم قتال اليهود في الجيش المصري للمكره علىٰ ذلك، وعرضتُ عليه ما توصلت إليه من أدلة من كلام الإمام الشافعي، وشيخ

---

(١) عبد المنعم أبو الفتوح، «عبد المنعم أبو الفتوح: شاهد علىٰ تاريخ الحركة الإسلامية في مصر»، تحرير: حسام تمام، دار الشروق، القاهرة، (ص ٦٧-٦٨).

(٢) هاني السباعي، قصة جماعة الجهاد، منشور علىٰ الشبكة، (ص ٩).

الإسلام ابن تيمية، والشيخ محمد بن عبد الوهاب -رحمهم الله-، فأقرَّني علىٰ ما توصَّلت إليه، وسُرَّ بوجود شباب في مقتبل العمر يصلون لهذه الأدلة، ويطالعون هذه المباحث»[1].

كلُّ هذا يؤكد أطروحتنا الأساسية هنا أنه بعد الفراغ الذي أحدثه القضاء علىٰ الحياة السياسية في مصر، وقمع الإخوان، وبزوغ الحركة الطلابية للتمدد في هذا الفراغ وليس بين أيديها سوىٰ ما كانت تنشره التجمعات السلفية من مطبوعات، توازىٰ مع هذا ظاهرة أخرىٰ مهمة ستساعد في إزالة حواجز التمدد السلفي؛ فقد فرَّ إلىٰ الخليج العربي مَن استطاع الفرار من قيادات الإخوان المسلمين في مصر والشام، وتزعمت السعودية تحديدًا جبهةَ مقاومةٍ رفعت شعارات إسلامية في وجه الشعارات القومية الناصرية التي باتت تشكِّل خطرًا سياسيًا عليهم، كما أن موقفها من الإخوان المسلمين ومظاهر التدين بصفة عامة= أثار حفيظة النخب الدينية الوهابية.

من هنا شكَّلت السعودية بيئة استقبال للنخب الدينية عمومًا؛ فقد ارتحل إليها بعضُ رموز أنصار السنة المحمدية، مثل: عبد الرزاق عفيفي الذي تدرَّجَ في المناصب حتىٰ صار عضوًا ذا ثقل وسط هيئات ولجان العلماء والفتوىٰ في السعودية.

وشكَّلت السعودية بيئةَ استقبالٍ للإخوان المسلمين علىٰ وجه أخص، ووجدوا فيها فرصًا للسكن والاستقرار والعمل، ومواصلة حياتهم التي كاد يختطفها القمع الناصري، وأفادت السعودية كثيرًا من نخب الإخوان؛ إذ كانوا بتكوينهم التعليمي والثقافي أقدر علىٰ تنمية وتطوير البنية التعليمية والتربوية من العلماء السعوديين التقليديين، وفي الوقت نفسه أفاد الإخوان كثيرًا من وجودهم هناك وتفرَّغ كثيرٌ منهم للكتابة والتأليف والتدريس، واستعان بعضُهم بعلاقاته في السعودية علىٰ إنشاء مراكز إسلامية للعمل والدعوة في أوربا مثل سعيد رمضان، خِتن حسن البنا.

وقد شكَّلت السعودية بيئة استقبال حتىٰ للذين خرجوا من المعتقلات الناصرية، فانتقل لها محمد قطب، وعقد فيها الهضيبي أول اجتماعاته بالإخوان المسلمين بعد خروجه من السجن وبدء محاولات إعادة إحياء الجماعة.

---

(١) أيمن الظواهري، فرسان تحت راية النبي، منشور علىٰ الشبكة، (ص ١٣).

يقول سعد الدين إبراهيم: «حينما ضُربت حركة الإخوان المسلمين بواسطة الرئيس المصري جمال عبد الناصر في الخمسينات وفي الستينات، فرَّ عددٌ كبيرٌ من الإخوان إلىٰ المملكة العربية السعودية، المعقل الحصين للوهَّابيَّة، حيث أحسنَتْ وِفادتهم وحمايتهم، كما أنَّ عددًا كبيرًا منهم شاركوا في بناء الدولة السعودية الثالثة، واستفادوا بقدر ما أفادوا أدبيًّا وماديًّا»[1].

ويوجه علي عشماوي: تحت عنوان «قيادات المهجر» سؤاله لمحيي هلال، أحد الإخوان الذين هاجروا إلىٰ السعودية قائلًا: «وبعد أن سمعتُ قصته سألته عن حال الإخوان، فأجاب: إن الإخوان في السعودية قد اختاروا منّاع قطّان مسئولًا عنهم، والإخوان في إمارات الخليج اختاروا الأخ سعد الدين إبراهيم[2] مسئولًا .. منَّاع قطَّان هو أحد إخوان المنوفية، وقيل: إنَّه أوَّل مصريٍّ يجرؤ علىٰ تجنيد سعوديين في دعوة الإخوان في مصر للشباب السعودي؛ ولذلك فإنَّه قد فرض نفسه مسئولًا عن الإخوان بالسعودية دون استشارة أحدٍ»[3].

ويضيف: «أخذتُ الخطابَ وذهبتُ للأستاذ سيد قطب، وطلبتُ مقابلتَه دون موعدٍ سابقٍ وقابلني، وقرأ الخطابَ وأبدىٰ إعجابه الشديد بالإخوة في السعودية، وقال: إنَّ هذا دليلٌ علىٰ أنَّهم منظَّمون جدًّا، وأنَّهم علىٰ كفاءة عاليةٍ من العمل ... والحقيقة أنَّني صرت أتحفظ معها -أي: زينب الغزالي- ولا أخبرها بكل ما عندنا من أمور، بعدما أحسست أن أسرارنا من الممكن أن تتسرَّب في اتجاه لا نريده، خاصةً أنَّه -في هذه الفترة- قد صدر قرار من الأخ منَّاع قطَّان المسئول عن الإخوان في السعودية بفصل الأستاذ سعيد رمضان من الجماعة»[4].

ويقول عوض القرني نافيًا وجود تنظيم للإخوان في السعودية: «كلُّ مَن كتب عن الإخوان في السعودية من الإخوان أنفسهم، ومِن بينهم الشيخ يوسف القرضاوي،

---

(١) من تقديمه لعلي عشماوي «التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين»، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية (٢٠٠٦م)، (ص ٣).

(٢) لعل الصواب: عزّ الدين إبراهيم، وهو إخواني معروف، تُوفي عام (٢٠٠٩م).

(٣) المصدر نفسه، (ص ١٥٢).

(٤) «التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين»، (ص ٢٠٠).

يُؤكدون فيما كتبوه أنَّ الإخوان في مصر عندما جاءوا إلىٰ السعودية في الخمسينات والستينات من القرن العشرين، كان لهم تنظيمهم الخاص، وأن مناع القطان كان علىٰ رأس هذا التنظيم، بل أكد بعضُهم في كتاباتهم أنَّ قيادات التنظيم عندما جاءوا إلىٰ السعودية اتخذوا قرارًا وكانوا متمسكين به، بعدم العمل التنظيمي بين السعوديين علىٰ الإطلاق، وذكر بعضُهم أنَّ دواعي العمل التنظيمي في مصر لم تكن قائمة في السعوديَّة ولا حاجة لها، وأنَّ ما أقيم التنظيم من أجل تحقيقه في مصر قائم ومتحقق في السعودية، يبقىٰ بعد ذلك التأثر الفكري، وهذا أمر طبيعي، فحركة بحجم الإخوان منتشرة في المنطقة، وكتبها موجودة، وشخصياتها منتشرة، وإعلامها منتشر، من الطبيعي أن يحصل هناك تأثير وتأثر، حتىٰ الكتابات المنصفة تُؤكد أنَّ الثقافة الدينيَّة المحلية في السعوديَّة بعد اتصالها بالإخوان أثرت فيهم، في مصر وغير مصر، وحدث علىٰ ضوء ذلك عددٌ من المراجعات في فكر الإخوان. هذا أمر طبيعي، فإذا وجد في أرض الحرمين من اعتنق الفكر الماركسي، والفكر القومي، والفكر الليبرالي والفكر الحداثي، أفلا يُمكن أن يُوجد من يعتنق الفكر الإسلامي أيًّا كان هذا الفكر، ولكن مرة أخرىٰ أوضح أنَّ وجودَ الإخوان في السعوديَّة والجهات الرسميَّة تعلم ذلك، بين السعوديين هو تيار فكري يُؤثر ويتأثر، ولا يستطيع أحد أن يُقدِّم دليلًا علىٰ أنَّه نشأ تنظيم خاص بالسعوديين علىٰ شاكلة التنظيمات في الدول الأخرىٰ، ومرتبطة بها تنظيميًّا، لا لعدم جواز قيام التنظيمات، بل لعدم الحاجة لقيامه»[(١)].

وبعد التأسيس الثاني الذي حدث بعد الخروج من السجن، اجتمع الهضيبي في مكة بالإخوان المهاجرين في السعودية وغيرها من دول الخليج.

وبعد وفاته وتولي التلمساني استمرت العلاقة، وفي عام (١٩٧٧ م) «بدأت وفودُ الجماعة تتحرك للخارج لتصل ما انقطع، وجاء المرحوم كمال السنانيري لمنطقة الخليج في هذه المهمة، وقد نجح في مهمته لدىٰ إخوان الخليج والجزيرة عمومًا»[(٢)].

---

(١) «حوار له مع جريدة الشرق الأوسط، منشور علىٰ ويكيبديا الإخوان المسلمين»

(٢) «الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي»، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولىٰ، (١٩٨٩م)، (ص ٢٤٢)، من ورقة عبد الله النفيسي بعنوان: «الإخوان المسلمون في مصر التجربة والخطأ».

كيف ساهم كل هذا في إسقاط الحواجز أمام تمدد السلفية؟

إن هذه العلاقات الوثيقة والتي استمرت حتىٰ التسعينات الميلادية= ساهمت إلىٰ حدٍّ كبيرٍ في حقن الإخوان المسلمين ببعض المكونات السلفية، فيما يسميه بعضهم تسلف الإخوان، ويسميه البعض الآخر وهابية مخففة، والتيارات لا تحتاج ضرورةً لأجل تمددها إلىٰ أن تعتنق التيارات الأخرىٰ فكرها، بل قد يكفي لحصول التمدد أن تَرِقَّ الفروقُ بينها وبين التيارات الأخرىٰ، وتزيد مساحة المشتركات، والإخوان المسلمون تيار سياسي دعوي ليس له مضمون عقدي مركزي؛ مما يسهل امتزاجه بالمضمون العقدي للبيئة التي ينشأ ويتطور فيها؛ ولذلك سهلت تعبئته ببعض المضامين العقدية والشعائرية السلفية، وبقيت أمور أخرىٰ تتعلق بالخيارات الفقهية في بعض المسائل لم يكن تلقي الإخوان فيها للسلفية علىٰ درجة واحدة، واختلف هذا بحسب البيئة التي نشأ فيها العضو الإخواني.

يقول يوسف ندا: «تحدثتُ في الإعلام عما ربيت عليه في صفوف الجماعة خلال (٦٣) عامًا من فكر عن حجاب المرأة، وعدم تكفير الشيعة كطائفة من طوائف المسلمين، وفجأة ظهر من مكتب الإرشاد من نفشت لحيته من آثار اختراق فكري سلفي منغلق في وسطية فكرنا المعتدل وادعىٰ أن فكره هو فكر الجماعة وفكر مكتب الإرشاد وأنا لم أدع ذلك، ولكن تحدثتُ عما ربيت عليه في الجماعة التي شرفني الله بالتربية فيها قبل ولادته، أو لعله وقتها كان يمص أصابعه، واستعمل ألفاظًا فيها سب وتحقير واستعلاء اعتاد الناس أن يسمعوها من المتنطعين ذوي الفكر واللسان السلفي المنغلق والمتطاول، ولا عجب فهو ناتج من نتوءات محاولة الغزو السلفي للجماعة» »[1].

المهم هنا: أنه في ظل غياب حياة سياسية حقيقية، وفي ظل حالة هي خليط من الامتزاج أو الحياد وعدم المعاداة من الإخوان= بدا أن الجو مهيأ للسلفية، وأن الحواجز التي قامت في وجه تمددها تقل شيئًا فشيئًا، وسيستتم زوال هذه الحواجز مع بزوغ جيل الصحوة.

(١) يوسف ندا، «من داخل الإخوان المسلمين»، القاهرة، دار الشروق، (ص ٢٥١).

خامسًا

جيل الصحوة: طريق السلفية للازدهار

(١)

تغيرات عميقة هذه التي شهدتها المجتمعات العربية بداية من منتصف السبعينات الميلادية: حكومة السادات وخياراتها الأيديولوجية والسياسية، وحرب السادس من أكتوبر ومعاهدة السلام، الانفتاح الاقتصادي، وارتفاع أسعار النفط والطفرة الاقتصادية التي حدثت لدول الخليج، وما أعقبها من إقبال العمالة العربية علىٰ السفر إلىٰ هناك، والانقلاب العسكري الذي جاء بصدام للحكم في العراق، والثورة الإيرانية، واغتيال السادات، والجهاد الأفغاني، وحركة جهيمان العتيبي.

أقل من عقد من الزمان شهد كل هذه الأحداث المحورية الجسيمة، وشهد مع كل ذلك بزوغ ما عُرف باسم الصحوة الإسلامية.

كتب الكثيرون في العوامل التي أدَّت إلىٰ بزوغ ظاهرة الصحوة الإسلامية التي كانت أهم معالم الربع الأخير من القرن العشرين.

نريد هنا التركيزَ علىٰ مجموعة العوامل التي أنتجتها دول القوميين في مصر وسوريا والعراق؛ فرغم كل شيء= فقد قدمت الحكوماتُ القوميةُ المعاديةُ للإسلاميين خدمةً كبيرةً للتيار الإسلامي، ساهمت في تكوين جيل الصحوة، وتتمثل هذه الخدمة في عاملين أساسيين:

الأول: ارتفعت هذه الحكومات عبر برامجها الوطنية بنسبة التعليم في المجتمع، دعمت مجانية التعليم، وأنشأت الجامعات والمعاهد العلمية ورعت البرامج التي

قللت من نسبة الأمية، فزادت أعداد النخب المتعلمة، وزادت مساحة الطبقة المتوسطة المتعلمة بعكس النصف الأول من القرن العشرين، وقد أرادت الحكومات القومية توظيف نخب الشباب المتعلمين هؤلاء لخدمة مشاريعها، وصنع ولاءاتها وقاعدتها الشعبية التي تحتاج إلىٰ جيل شاب جديد مؤمن بها يختلف عن جيل مكافحة الاستعمار في النصف الأول من القرن العشرين.

الثاني: فشلت هذه الحكومات في مشروعها[1]، واقتران هذا الفشل بقمع الإسلاميين= أدّىٰ لبحث هذه الأعداد الكبيرة من الشباب المتعلم علىٰ جواب آخر عن سؤال الإصلاح، وأدّىٰ إلىٰ انصراف ذهنهم إلىٰ البحث عن جواب عند هذا التيار الذي جعلته الحكومات القومية خصمها الأول.

بمجرد ما خفت وطأةُ القمع القومي إثر هزيمة يونيو (١٩٦٧م)، بدأ الحراك الطلابي الجامعي في البحث عن أرض يقف عليها، وأدوات يتحرك بها في طريق البحث عن جواب لسؤال الإصلاح وحل لمسألة الهزيمة، وكان التراث الذي راكمته التجمعات السلفية عبر نصف قرن، ولقاءات وأخبار بقايا الإخوان المسلمين= بمثابة منارات أولىٰ تبعتها هذه التجمعات الشبابية.

(٢)

ما الذي قدمته السلفيةُ للصحوة الإسلامية، وما الذي أخذته الصحوةُ من السلفية؟

يمكننا القول: إن الصحوةَ لو سُميت الصحوة السلفية لما كان بعيدًا، ليس هذا إهدارًا للإخوان المسلمين كمكون مهم من مكونات هذه الصحوة، لكن كما سبق ذكره: فحتىٰ الإخوان تغلغلت فيهم زمن الصحوة مكونات سلفية لا يمكن إنكارها، فيمكننا أن نلاحظَ علىٰ سبيل المثال أن حسن البنا المرشد الأول، والتلمساني مرشد

(١) أطروحة فشل المشاريع الليبرالية والاشتراكية كسبب أساسي في نشأة الصحوة= يتبناها عددٌ من كبار المستشرقين ودارسي الحركات الإسلامية، ومنهم: مكسيم رودنسون، ونحن نوافق علىٰ كون ذلك عاملًا أساسيًا وسط عوامل أخرىٰ.

الإخوان زمن الصحوة وواحد من أواخر من أدركوا البنا، كلاهما يُبدي تصالحًا نسبيًا مع التصوف، وهي درجة التصالح التي لا يمكنك أن تجدها مرة ثانية في أية نص لإخوان مصر، والبنا رغم مسحة التصوف والجذور الإصلاحية، يصر علىٰ استحضار السلفية كمكون من مكونات الجماعة.

أما إخوان الشام فكانوا أكثر بعدًا عن السلفية من هذه الناحية خاصة فرع حلب، لكن هذا لم يمنع تسلف أسماء مهمة من أسمائهم النشطة، مثل: محمد المبارك وزهير الشاويش، بل وأدّت موجةُ التسلف إلىٰ انشقاق بعض الأسماء المهمة، مثل: محمد سرور نايف زين العابدين، كما أن المسحة السلفية لا يمكن أن تخفَىٰ علىٰ متابعٍ لنصوص إخوان العراق، خاصة إخوان بغداد والبصرة، مثل: عبد المنعم صالح (محمد أحمد الراشد)، وعبد الكريم زيدان، ومثلهم في ذلك إخوان الأردن واليمن، أما إخوان الخليج زمن الصحوة= فهم علىٰ مستوىٰ العقائد والمرجعيات التاريخية سلفيون تمامًا.

لدينا ثلاث ركائز سلفية تساعدنا علىٰ فهم ما الذي قدمته السلفية للقطاع الإخواني من الصحوة:

أولًا: قضايا العقيدة والتوحيد التقليدية. وفيها سنجد أن أثر السلفية علىٰ معظم الصحوة بما فيها الإخوان المسلمين= كان عظيمًا في هذه الأبواب، وباستثناء بعض إخوان الشام كعبد الفتاح أبي غدة، وبعض إخوان مصر كحسن أيوب، وبعض من خلط السلفية بغيرها في هذه الأبواب كالقرضاوي= فإن الإخوان أكثرهم سلفيون في هذا الباب.

ثانيًا: قضايا الفقه والأحكام. سنلاحظ أن المكون السلفي المعاصر والذي لا يبالغ في أهمية التمذهب الفقهي، وتشيع فيه العناية بالفقه الذي لا يلتزم بمذهب فقهي معين= قد انتشر وسط الإخوان، وإن لم يقترن ذلك بالإزراء علىٰ المذاهب الذي يوجد عند بعض السلفيين، وقد ساهم في قابلية الإخوان لهذا أمران:

الأول: تبني بعض رموزهم لمنهج فقهي منفتح لا يتقيد بالمذاهب، مثل: سيد سابق في كتابه (**فقه السنة**) الذي قدَّم له البنا، ومثل: القرضاوي والغزالي.

الثاني: أن الفعالية الحركية لا يمكنها أن تكون مؤثرة ولا فاعلة إلا بسيولة فقهية

اجتهادية، وبقطع النظر عن انضباط هذا الاجتهاد إلا أنه من العسر جدًّا أن تتقيد جماعة بالحجم والتحديات التي تواجه الإخوان المسلمين= بمذهب فقهي أو حتىٰ نمطية فقهية ثابتة.

وهذه الأخيرة بالتحديد هي التي صنعت الفارق الفقهي بين الإخوان والسلفيين، فإذا كان الموقف من التمذهب هو ما صنع الاشتراك= فإن الموقف من التنميط المنهجي ولو في نمط الالتزام بالنصوص هو ما صنع الفارق؛ فإن نفس السيولة الاجتهادية والتحديات الحركية هي ما صنعت دائرة اختلاف فقهي كبيرة بين المنهج الفقهي القائم علىٰ مركزية النصوص عند السلفيين، وبين السيولة الفقهية الاجتهادية عند الإخوان والتي تعظم أبواب القواعد والمقاصد وتصوغ منها اجتهادات فقهية لا تتقيد بما يتقيد به الفقه السلفي من النصوص.

ثالثًا: الخيارات الإصلاحية والسياسية: وهي دائرة الفوارق الكبرىٰ والأساسية بين الإخوان والسلفيين، علىٰ نحو ما سيتضح بعد ذلك.

علىٰ ضوء ما تقدم يظهر جليًا أن مساحة الاشتراك بين الإخوان والسلفيين كانت كافية جدًّا لصبغ الصحوة بلونٍ سلفيٍّ يتفاوت فقط في درجته لا في نوعه، وهو بالضبط ما وعته الاتجاهات الحداثية في تعاملها مع التيار الإسلامي.

(٣)

إذا كان الإخوان المسلمون قد شغلوا قطاعًا مهمًا من جيل الصحوة= فإن القطاع الأكبر والأهم كان سلفيًا خالصًا؛ فاقتسم الإخوان والسلفيون كعكة الصحوة، وبقيت علىٰ الهامش بعض الاتجاهات الإسلامية الأخرىٰ كالتبليغ والدعوة وحزب التحرير وجماعات التكفير.

لكن القسمة لم تكن بالتساوي، فالتنويعات السلفية كانت هي السائدة والغالبة علىٰ جسم التيار الإسلامي الصحوي، فمعظم الجماعة الإسلامية في مصر رفضوا الانضمام للإخوان المسلمين، وتوزعت تصنيفاتُهم بين جهاديين وعلميين دعويين

وحركيين، لكن كلها تقسيمات داخل نفس الدائرة العقدية والفقهية والشعائرية السلفية.

والصحوة في الخليج كانت سلفية تمامًا حتىٰ دائرة الفروق بين السلفيين والإخوان هناك أضيق بكثير جدًّا منها في مصر.

ما الذي قدمته السلفية بالتحديد للصحوة؛ كي تجتذب شبابها بهذه الصورة؟

يمكن أن نعدِّد هنا ما قدمته السلفية للصحوة علىٰ النحو التالي:

أولًا: الأفكار، وجاذبيتها وقابليتها للانتشار.

قطاع الأفكار المهم الذي استقبلته الصحوة من السلفية ووجدت فيه جاذبية كبيرة يختلف عن طبيعة الأفكار السلفية في النصف الأول من القرن العشرين=كان قطاع الأفكار التيمي، فكتب ابن تيمية التي بدأ طبعُها بداية القرن العشرين، وبلغت ذروةُ انتشارها بعد طبع مجموع فتاوىٰ ومؤلفات ابن تيمية برعاية من الحكومة السعودية= بدأت في الانتشار، وأنتجت العنايةُ بها الوقوفَ علىٰ إجابات لأسئلة شاغلة، وسرعان ما صارت الأفكار التيمية هي صاحبة الحضور الطاغي في الخطاب الصحوي، وصارت نصوصُ ابن تيمية -وللمرة الأولىٰ منذ وفاته- مرجعيةً تتنازعها التياراتُ الإسلاميةُ المختلفةُ، خاصة في مسائل التكفير والقتال والموقف ممن لا يتحاكم للشريعة، وهي القضايا التي شغلت الخطابَ الصحويَّ بمختلف تنوعاته، ومهما تنوعت تأويلات تيارات السلفية لهذه الأفكار إلا أنها حافظت علىٰ قدر مشترك من تأويلها، صبغ الصحوة بصبغة سلفية تيمية تتعدىٰ بمضمونها السياسي النضالي، مسائل التوحيد التقليدية.

يضاف إلىٰ ذلك أمرٌ مهمٌ، وهو ما قدمته السلفيةُ الوهابيةُ في السعودية للصحوة الإسلامية من رؤية تراثية فقهية وعقدية اقترنت بمعاهد ومؤسسات تعليمية= قامت مقامَ البديل الذي يستورده الصحويون ويصوغون مناهجهم التعليمية علىٰ نسقه. فصارت طريقةُ التعليم الديني في السعودية التي تكوَّن معمارُها عبر الخمسين عامًا السابقة= بديلًا يلجأ له الصحويون الرافضون -من الناحية النفسية علىٰ الأقل- لما تقدمه معاهد التعليم التابعة للحكومات في بلادهم.

ولم تقف جاذبيةُ السلفية في نسختها الوهابية التيمية عند هذا الحدِّ المفهومِ للتأثير الفكري، بل قد بلغ هذا التأثر حدَّ اتباع الصحويين في وادي النيل والشام والعراق لبعض العادات الثقافية الخليجية في اللباس ونحوه؛ مما يشير للفارق العظيم بين السلفية في بدايات انتشارها مطلع القرن العشرين، حيث لم تستطع قط أن تشكل بنية جذابة كما نجحت في ذلك أخيرًا في الربع الأخير من هذا القرن.

ثانيًا: المال الداعم للانتشار.

المال هو ركن أصيل من أركان القوة، وقدرة الأفكار علىٰ الانتشار والازدهار يساهم فيها المال أحيانًا كثيرة مساهمة كبيرة.

وفي حالتنا كان المال علىٰ نوعين:

الأول: المال الخيري.

فالفضاء العام السلفي في الخليج بمنظماته ومؤسساته ومراكزه الدعوية، وماله الداعم لنشر فكره= كان داعمًا مهمًا للصحوة، وكانت المؤسسات السعودية مثل مؤسسة الحرمين والندوة العالمية للشباب الإسلامي بمكاتبها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي= بؤرَ دعمٍ وتوظيفٍ لشباب الصحوة.

وازدهر الدعمُ الخيريُّ التطوعيُّ الخليجيُّ للجمعيات السلفية كأنصار السنة المحمدية، حتىٰ استطاعت دخول نطاق الأعمال المؤسسية التمويلية الخيرية مثل المستشفيات، وزاد عدد مساجد أنصار السنة، ومعاهدها العلمية.

السلفية في اليمن بمختلف اتجاهاتها تلقت دعمًا ماليا مباشرًا، فكان الشيخ ابن باز يدعم مقبلًا الوادعي، وكانت بعضُ الجمعيات السلفية في الكويت تدعم اتجاهات سلفية أخرىٰ.

التبرعات الأساسية التي تصل إلىٰ أهل الحديث في الهند: سلفية خليجية.

الثاني: المال التجاري.

فإن وجود جمهور بخصائص ثقافية معينة، يعني بالضرورة نشأة سوق لتلبية احتياجات هذا الجمهور، وقد نشأ بالفعل سوق متنوع لتلبية هذه الحاجات؛ فازدهر قطاع الطباعة والنشر، ودخل فيه قوم كثيرون يريدون استغلال هذا المد الصحوي في

جني المال عبر تقديم سلع ثقافية يتطلبها هذا الجمهور الجديد؛ مما ساهم في طفرةٍ كبيرةٍ جدًّا في نشر كتب التراث، وأدَّت هذه الطفرة إلىٰ توفير مصادر دخل مادي لرموز ونخب صحوية شابة اشتغلت بالتأليف وتحقيق كتب التراث؛ مما ساهم في بقائهم في حالة من الأمان المادي تسمح لهم بالتحرك العلمي والدعوي.

وأيضًا استفاد السلفيون من طفرة الثروة الخليجية؛ وصار منهم تجار كبار، يقدمون غطاء ماديًا للاتجاهات السلفية المشغولة بنشر أفكارها والدعوة إليها.

وبنشأة مؤسسات للعمل الدعوي والخيري والإغاثي في أسيا وأفريقيا، وبإنشاء عدد من المراكز الإسلامية برعاية سلفية في أوربا وأمريكا= اكتملت الحلقة التي تربط بين المال والأفكار؛ لتشهد الثمانينات والتسعينات ازدهارًا سلفيًا كبيرًا.

ثالثًا: السلطة الراعية أو المحايدة.

لا يمكن للأفكار أن تزدهر وتنتشر بدون سلطة ترعاها أو علىٰ الأقل تقلل من حصارها والتضييق عليها.

في السعودية استمرت السلطةُ في تقديم الرعاية وفتح الفضاء العام لتتمدد فيه السلفية، وزادت السلطة في ذلك بعد أحداث جهيمان؛ حيث يرىٰ عددٌ كبيرٌ من الباحثين أن حجم انتشار السلفية ودعم الصورة الصحوية منها= زاد جدًّا بعد أحداث جهيمان؛ كمحاولة من السلطة السعودية لدعم شرعيتها الدينية التي تعرضت للتشكيك من قبل جماعة جهيمان.

في اليمن: رعت الحكومةُ هناك التواجدَ السلفيَّ؛ لدعمه للتوازن المطلوب مع الإخوان المسلمين من جهة ومع الشيعة من جهة أخرىٰ.

في سوريا: ضيَّقت الدولة علىٰ السلفيين كثيرًا، وانتقل معظم رموز السلفيين والإخوان إما إلىٰ دول قريبة كالأردن أو إلىٰ الخليج العربي.

في الجزائر: كان للسلفية حضورٌ قويٌّ، وتتميز السلفيةُ الجزائريةُ بأن تأثرها بالألباني كان أكثر من غيره، ونجحت السلفية في التمدد في الجزائر حتىٰ إنها كانت المكون الأهم لجبهة الإنقاذ الجزائرية.

في تونس: السلفية كغيرها من التيارات الإسلامية كانت مُحارَبةً، لكن ما حدث من

انفجارها بعد الثورة الأخيرة يدل علىٰ أنها نجحت في التمدد من أسفل زيت القمع هذا.

في المغرب: كان للسلفية حضور قوي في المعاهد العلمية ودور القرآن.

في مصر دخلت السلطة في معركة مفتوحة مع تيارات العنف والقتال؛ مما أدَّىٰ إلىٰ دخولها في حالة هدنة وسماح نسبي بالتحرك للتيارات الإسلامية البعيدة عن العنف ممثلة في السلفية العلمية والدعوية وفي الإخوان المسلمين.

وقد ساهمت المهادنة النسبية هذه في انتشار السلفية في مصر فترة الثمانينات، وصارت جمعية أنصار السنة المحمدية بالتحديد غطاءً يتحرك تحته رموز سلفية علمية ودعوية، ويشكلون أتباعهم ويزيدون في جماهيرهم، وقد استضافت أنصار السنة المحمدية بعضَ رموز السلفية مثل الألباني ومقبل الوادعي.

وكان من أشهر المصريين الذين تحركوا في ظل هذا السماحِ الأمنيِّ محمد حسان الذي سبق له السفر والدراسة والتدريس في المملكة العربية السعودية.

ومصطفىٰ العدوي الذي درس عند مقبل الوادعي في اليمن، وله علاقات واتصالات كبيرة في السعودية.

وأبو إسحاق الحويني الذي اتصلَ مدةً بالألباني، وصار يَعدُّ نفسَه امتدادًا له.

وقد رفض رموزُ الدعوة السَّلفيَّة بالإسكندرية الانضمامَ للإخوان حين دُعوا لهذا أول الثمانينات، واختاروا شقَّ طريقهم بمفردهم، وصاروا اليوم أكثرَ التيارات السَّلفيَّة ظهورًا في الساحة السياسيَّة بالذات. إلا أنهم في هذا التوقيت لم يكن لهم اشتغالٌ سلفيٌّ ظاهر بعكس الإخوان المسلمين الذين كانوا نشطين جدًّا في الإسكندرية؛ مما جعل السلطةَ تفسح المجال للدعوة السلفية السكندرية؛ لتتمدد وتحد من انتشار الإخوان.

ولا نجد عناءً كبيرًا في البحث عن تأثُّرهم بالدعوة الوهَّابيَّة، يقول ياسر برهامي: «نحن بلا شك تأثَّرنا بالرموز السَّلفيَّة عبر التاريخ، ولا شكَّ أنَّ مرجعيتنا الأصليَّة الكتاب والسُّنة وسلف الأمة وهم الصحابة ﷺ، والمنهج العقدي للصحابة والتابعين وتابعيهم، وهذه مسائل محددة، الأئمة الأربعة ومِن بعدهم أئمةُ الحديث، ومَن سار علىٰ طريقهم شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ علامةً مميزةً، الشيخ محمد بن عبد الوهاب ﷺ علامةً مميزةً، الحقيقة نحن ندرس في معهد **(إعداد الدعاة)** كتاب **(فتح المجيد)**

أنا درسته أكثر من خمسة عشرة مرة، يليه شرح مختصر له أو مسائل منتقاة اسمه (**فضل الغني الحميد مسائل علىٰ كتاب التوحيد تعليق علىٰ كتاب التوحيد**)، والتعليقات تعني شرح، وكتاب (**معارج القبول**) للشيخ حافظ الحكمي، فنحن لا شكَّ لنا تأثر بذلك، لكنَّ الذين يقولون نحن وهَّابيَّة نحن نرفض أصلًا هذه النسبة، كما يرفضها كلُّ المنصفون؛ لأن هذه الدعوة الوهَّابيَّة في الحقيقة هي الدعوة الإسلاميَّة التي جاء بها النبي ﷺ، فلماذا ننسبها إلىٰ شخص بعينه؟ وإن كان هناك بعض المسائل أخذنا فيها من علماء الدعوة -أقصد كان فيها قدر من الاختلاف بينهم-، وربما كان الأكثر في اتجاه، ونحن أخذنا رأيًا يرجع إلىٰ رأي الشيخ نفسِه، أقصد قضيةَ العذر بالجهل؛ فقضية العذر بالجهل كانت بالنسبة لنا قضيةً حاسمةً في ردِّ فكر التكفير»(١).

ويقول: «كنتُ أذهب للشيخ ابن باز وأسأله كثيرًا -رَحِمَهُ اللَّهُ- واسع الصدر جدًّا، ويجيب عليَّ أنا ومن معي من الشباب، وجدتُ سكرتيرَ الشيخ يقول: الشيخ يدعوكم لكي تحجوا علىٰ نفقة هيئة التوعية، يعني ستكونون في مخيم الشيخ ابن عثيمين الذي يُلقي فيه المحاضرات، فأتاح ذلك لي فرصة التقارب مع الشيخ ابن عثيمين وسؤاله مباشرة في كثير من المسائل الفقهية، وبالتأكيد أثَّر تأثيرًا كبيرًا جدًّا».

وقد نشر محمد إسماعيل المقدم كتابًا يدافع فيه عن الدعوة الوهابية ضد التهم الموجهة لها سماه: «خواطر حول الوهابية».

وكما هو ظاهر من كلام ياسر برهامي= تعود مسألةُ العذر بالجهل لتطلَّ برأسها مرة أخرىٰ كمانع من موانع التكفير يراعيه بقوة السلفيون المصريون، ولا يقولون فيه بالقول المشتهر عند كثير من علماء الدعوة النجدية.

رابعًا: الرموز.

لم يكن من الممكن أن يثق شبابُ جيل الصحوة في العلماء الرسميين في بلدانهم، والمرجعياتُ التاريخيةُ لا يمكنها وحدها شغلَ حاجة الناس إلىٰ الرموز، ولم يبق في الإخوان المسلمين رمزٌ كبيرٌ يستطيع ملءَ الفراغ، وفي ظلِّ فقدان الصحوة لمرجعية

---

(١) ياسر برهامي، في برنامج سوانح الذكريات، حلقات مصورة علىٰ فضائية دليل السعودية، تقديم عبد العزيز قاسم.

رمزية، جاءت رحلاتُ الحج والعمرة، بالإضافة للعمالة الوافدة علىٰ السعودية، وعمليات نشر الكتب السلفية= لتُساهم في توليد مجموعةٍ من الرموز السلفية استطاعوا أخيرًا أن يجدوا طريقَهم إلىٰ منصة الرموز، وهي المنصة التي استعصَت من قبل علىٰ السلفيين؛ لتصير أسماءُ ابن باز وابن عثيمين والألباني أسماءَ ذاتَ ثقلٍ كبيرٍ، ولينجح التيارُ أخيرًا في صناعة رموزه.

وكان لهذه الخطوة أثرٌ مهمٌ جدًّا علىٰ ازدهار السلفية المعاصرة= فإن أهمَ مقومات استمرارية وجاذبية التيارات والحركات هو قدرةُ هذه التيارات والحركات علىٰ إنتاج رموزها وقادتها وأصحاب الرأي فيها؛ فإن تاريخ الأمم هو تاريخ الرجال أكثر من كونه تاريخ الأفكار، وكأين من فكرة خطابية سادت في الناس زمنًا لا لشيء إلا لأنه قد حملها ودعا إليها رجل عظمه قومه، وكأين من فكرة جليلة عظيمة لم تلق حظها وحورب أهلها؛ لأنه لم يُقيض لها الرجل الذي يعظمه قومه، والناس وإن كانوا يعرضون عمن يستحق التعظيم ويعظمون مَن لا يستحق التعظيم، إلا أن السائد الأغلب هو أنه لا يُعظم الرجل إلا إن كانت عنده مؤهلات للعظمة، وهذه المؤهلات نفسها إنما تستمد معاييرها من بيئة الناس الذين عظموه، وهي التي توطن للاعتراف بأهليته عند مخالفيه حتىٰ ولو لم يقروا بعظمته، والاعتراف بالأهلية مفتاح مهم من مفاتيح نشر القناعات وتوطين الأفكار.

السلفية المعاصرة استطاعت -وبغير عسرٍ كبيرٍ- أن تُنتج رموزَها المعظمين في تاريخها الحديث، بل ومهرت إلىٰ حدٍّ كبيرٍ في صناعة هذه الرموز، وصارت تستند إلىٰ مكانة هذه الرموز في نفوس الناس؛ لكي تبلغ منهم مرادَها الذي يعبِّد الطريقَ لأفكارها، وكان هؤلاء الرموز علىٰ ثلاثة أنواع:

الأول: الرموز المتفق عليهم بينها وبين معظم مخالفيها، مثل: السلف، وأئمة القرون المفضلة.

الثاني: رموز علمية يصنعون هويتَها الفكريةَ في مقابل مخالفيها، مثل: شيخ الإسلام ابن تيمية، وصاحبه ابن القيم، والشيخ محمد بن عبد الوهاب، وعلماء الدعوة من بعده، رحم الله الجميع وغفر لهم.

الثالث: رموز معاصرة اتفقت علىٰ مرجعيتهم معظمُ تيارات السلفية، مثل: الشيخ

ابن باز، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ الألباني، وهم الجمع الذين سلم بسطوتهم مَن يعترف بها حتىٰ سماهم بعضُ كتاب التيارات القتالية: بالثالوث؛ تعريضًا بقداسة لا يستحقونها ولا تشرع.

وصار الاتكاءُ علىٰ سلسلة الرموز هذه، وما أنتجوه من الأفكار والأقوال هو ما يصنع هويةَ الخطاب السلفي، علىٰ تباينات وخلافات طفيفة لا تضر كثيرًا في أصل الفكرة.

وقد اشتركت في هذا السلفية السعودية مع غيرها، إلا أن توظيف السلفية السعودية للرأسمال الرمزي لهؤلاء الأعلام تميز بأمر مهم جدًا: وهو أن التيارات السلفية في العالم الإسلامي قلما نجحت في أن توطن شرعيةَ هذه الرموز عند المجتمع، وغالبًا ما كانوا يكتفون بصناعة مرجعيات رمزية تشكِّل خطابهم في مقابل مخالفيهم وتمثِّل في الوقت نفسه مرجعيةً يتحاكم لها التيار داخليًا، أما المجتمع فيتراوح بين غيرِ مبالٍ بالمرجعيات الدينية وبين مناوئ لمرجعيات السلفيين وبين مرتبط بالمؤسسات الرسمية، والاستثناءات القليلة التي كان يجد رمز سلفي لنفسه أرضيةَ اعترافٍ لدىٰ المجتمع أو فئات منه كانت غالبًا في مساحة الوعظ، وهي مساحة قلما تكون حاسمة أو مؤثرة عند احتدام الصراعات الفكرية والفقهية والسياسية، فسرعان ما يتخلىٰ العامةُ من المجتمع عن هذا الواعظ ولا يحتشد حوله إن تعدىٰ خطابُه دائرةَ الوعظ والقصص. وقد ازدهرت رمزيةُ الوعاظ المجتمعية واسعةَ الانتشار بعد مطلع الألفية الثالثة، وتحديدًا بعد ظهور الفضائيات وغلبة الطابع السلفي علىٰ معظمها، واقتحامها للبيوت المسلمة في العالم كله.

في الحالة السعودية: كان بعضُ هؤلاء الرموز جزءًا من المؤسسة الرسمية، وقد ساهمت الدولةُ نفسها بدرجةٍ ما في بناء شرعيتهم الرمزية لدىٰ المجتمع؛ لأسباب تاريخية تتعلق بالشراكة التاريخية ثم بأحداث جهيمان.

وعندما حاول بعضُ الصحويين السلفيين السعوديين بناءَ شرعية رمزية أخرىٰ تبني مسارًا مختلفًا في أحداث حساسة كأحداث حرب الخليج والحراك الفقهي والفكري والسياسي المصاحب لها= قُوبل هذا من الدولة بحزمٍ وصرامةٍ وصلت لحدِّ إيداع هذه الرموز البديلة السجن.

وعلىٰ العكس من بلاد الخليج لم تنجح السلفيةُ في تكوين رموز يكونون سلطة رمزية عند عموم المجتمع باستثناء الوعاظ كما سلف، لكن بقيت صلاحيةُ رموز السلفية سواء الثلاثة المذكورين أو الرموز التي تم تكوينها محليًا= في منطقتي: التأثير الداخلي علىٰ التيار وقيادة التيار في وجه خصومه.

بالإضافة لأن مجموعة الرموز المحليين قاموا بوظيفة القيادة المحلية لهذا التيار الكبير، وكانوا حلقات دعم وتطوير وسيطة ساعد ارتباطها المعنوي علىٰ تعويض أثر ضعف الجانب التنظيمي عند السلفيين، فلم يؤثر غياب التنظيم علىٰ قدرة التيار علىٰ اكتساب أنصار، لكن تأثيره اقتصر علىٰ عدم قدرة هذا التيار علىٰ إظهار نفسه صلبًا متماسكًا ممتدًا. وفي الوقت الذي يُعد هذا سلبية بمعيار الصراع العقدي والاجتماعي؛ فإنه يعد إيجابية من جهة أن هذه السيولة جنبت التيار أن يكون مرصودًا متقصدًا بالهدم والتفكيك.

سادسًا

ازدهار السلفية

اكتمل للسلفية أخيرًا عقد منظوم من عوامل الازدهار والانتشار لم يسبق له أن اكتمل لها بهذا الشكل، منذ زمن ازدهارها الأول في القرون الهجرية الأربعة الأولىٰ.

وصارت السلفيةُ تقدِّم نسقًا مكتملًا يحتوي علىٰ خمسة أركان:

أولًا: رؤية إبستمولوجية تراثية.

ثانيًا: رؤية عقدية تراثية.

ثالثًا: رؤية فقهية تراثية.

رابعًا: رؤية معاصرة تتخذ موقفًا محافظًا في وجه الثقافة الغربية وامتداداتها داخل البلاد العربية والإسلامية.

خامسًا: جوابًا إصلاحيًا عامًا علىٰ سؤال كيف يتقدم المسلمون، يقتضي أنه لن يصلح حال هذه الأمة إلا ما صلح به حال أولها، ومن التمسك بالكتاب والسنة بفهم سلف الأمة.

وأنتج هذا مسارين إصلاحيين أساسيين:

الأول: الإصلاح السلمي بوجهه الثقافي الذي يعني تصحيحَ عقائد الناس وتصوراته، ونشر الاستجابة لله ورسوله في كلِّ صغيرةٍ وكبيرةٍ في المجتمعات.

وبوجهه الحركي: الذي يضيف لما تقدم حتميةَ مواجهة الواقع بصورةٍ تنظيميةٍ تصارع الدولةَ علىٰ المجتمع من خلال كيانات موازية، وربما يصل ذلك لحدِّ المعارضة السياسية الإصلاحية والثورية.

الثاني: الإصلاح العنفي، وقد بدأ هذا بإحياءِ الجهاد الإسلامي كمسار للإصلاح

والتقدم في البلاد التي تحوَّلت لساحات جهادية في أفغانستان، وهذا باتفاق السلفيين تقريبًا، ثم كموقف اتخذته بعض فصائل السلفية المعاصرة تجاه حكام بلادهم المحليين، وصولًا إلىٰ نموذج (داعش) الذي يعدُّ نفسَه صاحبَ دولةٍ حقيقيةٍ مؤسَّسَةٍ علىٰ التوحيد السلفي والجهاد الإسلامي، مرورًا بطالبان وتنظيم القاعدة وأحداث سبتمبر وفتح جبهات متعددة للقتال كمحاولة للخروج من مأزق الهزيمة والتخلف.

ولا أدل على ازدهار السلفية من أمرين:

الأول: أن الأشعرية التي تملك نفوذًا في معظم المؤسسات الدينية في العالم العربي= قد اشتغلت بالشكاية وأدبيات تشبه أدبيات الغربة عند السلفيين.

الثاني: أن الإخوان المسلمين، وهم التيار المنظم، وواحدة من أقدم وأكبر الحركات الإسلامية في العصر الحديث= كانت دائمًا تشعر بتهديد من السلفية يصل إلىٰ حد الاختراق الداخلي.

بالإضافة لما أشرنا له من قبل من التمدد السلفي وزيادة الشريحة المجتمعية، والتأثير الجزئي حتىٰ فيمن لم ينضم لهم، وقياس هذا كان سهلًا مع الشعائر الثقافية للسلفيين مثل اللحية للرجل وتغطية الوجه للمرأة.

وقد كانت أحداثُ الربيع العربي بمثابة انفجارٍ سلفيٍّ مدوّ جعل السلفية بمثابة المفاجأة التي كأنما ظهرت من العدم، وليس المراد مجرد ظهورها فإنهم كانوا يرصدونها لكن السلفية أوحت بقدرة علىٰ التنظيم والحشد لم يكونوا يظنوا وجودها؛ نتيجةً لمحاولة النظم العربية تغييب التواجد السلفي والتعمية عنه، ونتيجة لكون الإخوان المسلمين هم الأكثر بروزًا لقيمة الاسم التاريخية وقوة التنظيم شبكات علاقاته، وكونه يشارك بصورةٍ بارزةٍ في النظام السياسي لأكثر من دولة عربية، وإن كان بدرجاتٍ متفاوتةٍ.

وكان الإحساسُ الأولُ لدىٰ المتابعين لهذا الانفجار أن السلفيةَ مقبلةٌ علىٰ زمن ازدهار كبير، لكن كشف توالي الأحداث عن أنها ربما كانت صحوةَ ما قبل الأفول، فقد توالت الضرباتُ والانشقاقاتُ والتحولاتُ علىٰ السلفية، وإذا كان تنظيم بقوة الإخوان المسلمين قد تلقَىٰ الضربة التي ربما تزيحه عن المساحة التي يشغلها، مِن قِبل

النظام، ويأتي خللُها الذاتي في المرتبة الثانية، فيبدو أن الضربة التي تلقتها السلفية كانت ذاتَ عوامل ذاتية بصورة أساسية، وهي العوامل التي تشكَّلت وانصهرت عبرَ أربعين عامًا من مسيرة السلفية، نجادل في كتابنا هذا: **بأن استجابة السلفية للتحديات التي قابلتها خلال هذه الأعوام كان فيها من النقص والخلل ما أفقدها ميزةَ الاستفادة من حقبةِ الازدهارِ، وأدَّىٰ لتكوين علل وأمراض داخلية ستوصِّله لحالةِ الأفول، وخسارة قدرٍ لا يُستهان به من مكتسبات حقبة الازدهار.**

الفصل الرابع

قراءة في الاشتغال المعرفي للسلفية

سنحاول أن نقدم في هذا الفصل قراءة لطبيعة الاشتغال المعرفي عند السلفية، وقد اخترنا هاهنا خمسة نماذج أساسية، وهي: علم الحديث وعلم أصول الفقه، وعلم الفقه، وعلوم العربية، والاشتغال السلفي بالعلوم الإنسانية، وذلك للوقوف علىٰ حدود اشتغال السلفية بكل مجال من هذه المجالات المعرفية، وتوصيف موجز للجهود التي قدمتها السلفية في كل مجال من هذه المجالات، وما إذا كان ضعف الاشتغال أو قصوره في واحد من هذه المجالات قد كانت له نتائج تستحق الرصد.

أولًا

الاشتغال السلفي الحديثي

«وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية: أهل الحديث والسنة؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله ﷺ».

ابن تيمية

(١)

منذ أول القرن الحادي عشر تقريبًا، عاش علم الحديث وهدة شاملة، علىٰ مستوىٰ الدراسة العلمية لمتونه وأسانيده علىٰ حد سواء، ولم يبق منه إلا مجرد إقراء شكلي للتبرك. فقط احتفظت الهند بوجود مدرسة حديثية، اهتمت بشرح الحديث، والكتابة في مصطلحه، فبرزت أسماء مثل محمد قاسم النانوتوي (١٢٩٧هـ)، وأحمد السهارنفوري (١٢٩٧هـ)، ورشيد الكنكوهي (١٣٢٣هـ)، والعظيم أبادي (١٣٢٩هـ)، والديوبندي (١٣٣٩هـ)، ومحمد أنور الكشميري (١٣٥٢هـ)، وعبد الرحمن المباركفوري (١٣٥٢هـ)، ومحمد يوسف الكاندهلوي (١٣٨٤هـ)[1]. وكان لبعض هذا الاشتغال الحديثي طابع سلفي خاصة علىٰ يد مدارس أهل الحديث في الهند والتي ارتبطت ارتباطًا معلنًا بشاه ولي الله الدهلوي، وارتباطًا أقل بالدعوة الوهابية، ولاقت بعد ذلك دعمًا سلفيًا في ظل الدولة السعودية الثالثة. أما في الحواضر

(١) راجع حول هذا الموضوع: «جهود مخلصة في خدمة الحديث النبوي»، لعبد الرحمن الفريوائي.

الإسلامية الكبرىٰ، في الشام والجزيرة ومصر؛ فلم يكن للاشتغال الحديثي فيها حضورًا يذكر.

كان الحال في مصر، علىٰ سبيل المثال؛ شديد السوء فيما يتعلق بالحديث وعلومه. يكفي أن نورد شهادة معاصرة لتلك الحقبة، حيث يقول محمد عبد العزيز الخولي متحسرًا علىٰ حال الحديث وعلومه في مصر: «كان خليقًا بالأزهر وفروعه، وهو كعبة العلوم الدينية، أن تكون للسُّنَّة فيه عناية كبيرة، ومقام عال بين علوم الدين، ولكن وا حسرتاه بُخس الحديث في هذا المعهد الكبير حقه، بعد أن انتهت إليه الرياسة فيه، علىٰ عهد الحافظ ابن حجر وتلاميذه، فلا يوليه الأزهريون اليوم من نشاطهم وطويل وقتهم ما أولوا الفقه وأصوله، وعلوم العربية، فلا تراهم يدرسون سوىٰ **صحيح البخاري، وصحيح مسلم**، علىٰ قلة قراءتهم للثاني، واقتصار الكثيرين علىٰ مختصر الأول. مع حجرهم علىٰ الأفكار أن تفهم إلا ما فهمه الشيوخ، وسلوكهم في تفسير الأحاديث مسلك تأييد المذاهب وتنزيل المعاني عليها، كأنما الفروع أصل من أصول السنة، أو المنبع الأول للتشريع الإسلامي.

ثم إن دراستهم لهذين الصنوين لا تعدو المتن إلىٰ السند، فلا يبحثون فيه، ولا يتعرفون رجاله، ولا يتبينون إن كان متصلًا أم منقطعًا، مع أنهم يدرسون قبل ذلك مصطلح الحديث، فما الفائدة فيه إذا لم يطبقوه في دراسة المتون والأسانيد. ربما قالوا: ذلك من باب العلم بالشيء، وربما قيل: أهذا هو علم السنة المطلوب شرعًا؟!»[(١)].

وُجِدَتْ ملامح من الاهتمام الحديثي عند السلفي الإصلاحي محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م)، صاحب المجلة الشهيرة «**المنار**»، حتىٰ استرعت بعض المقالات في ذلك الموضوع انتباه الألباني في صغره، كما سيأتي. ولكن علىٰ كل حال؛ كانت طريقته في الحديث ليست هي طريقة المحدثين الصرفة، فقد كان يتناول الحديث من منظور عقلي وفقهي، لكن اطلاعه علىٰ الحديث، وهو الثقافة غير الشائعة بين المنسوبين للعلم أنفسهم كان واضحًا، بل كان ذلك من عوامل رجحانه علىٰ الأزهري

---

(١) انظر: «تاريخ فنون الحديث النبوي»، لمحمد عبد العزيز الخولي: (ص ٢٩١-٢٩٢).

يوسف الدجوي، الذي كان قليل البضاعة في الحديث كأغلب الأزهريين، وظهر ذلك في مساجلاتهما الشهيرة.

ولكن البداية الحقيقية لعودة النشاط الحديثي إلىٰ الساحة العلمية كانت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، حيث بدا من الواضح أن هناك اتجاهين للاشتغال الحديثي: الاتجاه السلفي، الذي حمل رايته أحمد شاكر، ومحمد عبدالرزاق حمزة، والمعلمي اليماني، وآخرون، والاتجاه الأشعري الصوفي التقليدي، وكان أبرز رموزه: محمد بن جعفر الكتاني، وعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، وعمر بن حمدان المحرسي التونسي، وتلميذه محمد ياسين الفاداني، ومحمد زاهد الكوثري، ومحمد حبيب الله الشنقيطي، وأحمد بن الصديق الغماري، وعلوي بن طاهر الحداد، وأحمد البنا الساعاتي، وعبد الله بن الصديق الغماري، وعبد العزيز بن الصديق الغماري، والامتدادات اللاحقة لهذا الاتجاه في الشام مثل نور الدين العتر وعبد الفتاح أبو غدة[1].

وعلىٰ مستوىٰ مصر، والشرق بعامة، إذا استثنينا المغاربة وبخاصة الغماريين، لربما كان أحمد شاكر (١٨٩٢-١٩٥٨م) أول مَن توجه إلىٰ الاشتغال العميق في الحديث وعلومه. حيث يصف شاكر نشأته العلمية، وطبيعة شخصيته معًا، فيقول: «نشأت في طلب العلم، وتفقهت علىٰ مذهب أبي حنيفة، ونلتُ شهادة العالمية من الأزهر الشريف حنفيًا، ولكني بجوار هذا بدأت دراسة السنة النبوية أثناء طلب العلم، من نحو ثلاثين سنة، فسمعت كثيرًا وقرأت كثيرًا، ودرست أخبار العلماء والأئمة، ونظرت في أقوالهم وأدلتهم، ولم أتعصب لواحد منهم، ولم أحِدْ عن سنن الحق فيما بدا لي، فإن أخطأت فكما يخطئ الرجل، وإن أصبت فكما يصيب الرجل، أحترم رأيي ورأي غيري، وأحترم ما أعتقده حقًا قبل كل شيء، وفوق كل شيء»[2].

تنوعت أعمال شاكر الحديثية، بين الحديث وأصوله ومصطلحه، وفيها جميعًا ظهرت شخصيته العلمية سابقة الذكر. ففي المصطلح أخرج **اختصار علوم الحديث** لابن كثير، وأثراه بشرح في حاشية قيمة بعنوان: «**الباعث الحثيث**»، أبرزت شخصيته

---

(١) انظر: «الاتجاهات الحديثية في القرن الرابع عشر»، لمحمود سعيد ممدوح: (ص ٤٣-٤٧).
(٢) انظر: مقدمة تحقيق «الرسالة»، لأحمد شاكر: (ص ٧).

الواضحة، التي تظهر في امتلاكه واستعداده لاختيارات يوافق ويخالف بها من سبقه من المحدثين، يظهر هذا في العديد من الترجيحات المفردة، ويظهر بخاصة في تعليقه علىٰ قول ابن الصلاح عن التوقف في التصحيح للمتأخرين. والجدير بالتنبيه أن شاكرًا نفسه ينعىٰ في هذا الكتاب علىٰ أهل زمانه المنصرفين عن الحديث: «وأما عصرنا هذا فقد ترك الناس فيه الرواية جملة، ثم تركوا الاشتغال بالحديث إلا نادرًا، وقليل أن ترىٰ منهم من هو أهل لأن يكون طالبًا لعلوم السنة، وهيهات أن تجد مَن يصح أن يكون محدثًا»[1].

يمثّل هذا العمل أهمية في الوقوف علىٰ شخصية شاكر الحديثية، ولاسيما الجانب التأصيلي منها؛ فابن كثير لم يقدم كثيرًا في هذا العمل، سوىٰ اختصار ابن الصلاح، ولم يضف إلا مسائل معدودة، ككون أحمد لم يخرج عن مائتين من الصحابة مثلًا. أما أحمد شاكر فقد أضاف العديد من الأفكار المتنوعة، ومن أفضل مباحثه التي حرر فيها الأقوال وتوسع فيها في هذا العمل: بحث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وكذا مناقشته للعمل بالضعيف في فضائل الأعمال، وترجيحه لعدم جواز ذلك، ولوجوب بيان الضعف في الضعيف في كل حال، ونحو ذلك من مسائل. والأمر نفسه يظهر في تعليقه علىٰ بعض مباحث **ألفية السيوطي**.

كما خرّج شاكر بعض كتب الحديث، فاهتم **بالمحلّىٰ** -وهو كتاب فقه، ولكن فيه مادة حديثية كبيرة-، **وابن حبان**، الذي حقق منه مجلدًا واحدًا فقط، **والمسند**، فضلًا عن **الرسالة** للشافعي، التي تعتبر أول عمل عُرف به.

يعتبر عمله الحديثي في المسند، الذي دام العمل فيه أكثر من ثلاثين سنة؛ مركزيًا وإبداعيًا في العمل علىٰ كتب الحديث في العصور المتأخرة. ورغم ما قد يوصف به منهجه من التساهل، أو اختياره لبعض المباني الحديثية التي يخالَف فيها من أغلب أئمة الحديث المتقدمين؛ إلا أن صدور المسند، معلقًا عليه تصحيحًا وتضعيفًا، بالكلام علىٰ رجاله؛ علىٰ هذه الهيئة؛ لم يكن أمرًا معروفًا في ذلك الوقت. فتحقيق المسند، الذي لم يتمه شاكر؛ يبقىٰ عمدة، لا يُستغنىٰ عنه، حتىٰ بعد صدور الطبعات

---

(١) انظر: «الباعث الحثيث»، لأحمد شاكر: (ص١٧٦).

المحققة الأخرىٰ. وضح أن شاكرًا صاحب شخصية مستقلة، لم يأخذ آراء المتقدمين جزافًا، وإن كان رُمِي بالتساهل لبعض الآراء والتطبيقات التي اعتمدها في شغله الحديثة، كتوثيقه المطلق لبعض الرواة، كعبد الله بن لهيعة، وشهر بن حوشب، ومؤمل بن إسماعيل، وعلي بن زيد بن جدعان، وغيرهم، ومن ثَمَّ تصحيح حديثهم، واعتماده سكوت البخاري وابن أبي حاتم علىٰ الراوي أنه بمثابة التوثيق، والأخذ بتوثيق ابن حبان مطلقًا، وقبول حديث التابعي الذي لم يُجرَح. ولعل من المآخذ علىٰ شاكر أنه كان متشعبًا، فلم يتم أحمد، وعمل مجلدًا من ابن حبان، مع مقدمة جيدة له، والأمر نفسه مع **تفسير الطبري، وجامع الترمذي** -الذي تتسم تعليقاته فيه بالإسهاب، أكثر من المسند، مما يجعلها، علىٰ قلتها مقارنة بالعمل علىٰ المسند، لا تقل أهمية من الناحية المنهجية عن تعليقات المسند.

ولكن يبقىٰ أن شاكرًا كان الباكورة الحقيقية لاشتغال السلفيين الحديثي، فقد كان وثيق الصلة بالسلفية، وممثلًا لها في إطاره الخاص النازع إلىٰ الاستقلالية، كما كانت علاقاته ممتازة بالمملكة السعودية الثالثة الحديثة، وبالملك المؤسس عبد العزيز آل سعود شخصيًا، الذي ساعد في تمويل تحقيق **المسند، ومختصر تفسير ابن كثير**[1]، وكتب شاكر تقريرًا عن تطوير القضاء خاطب به الملك عبد العزيز.

عاصر شاكر مصريًا سلفيًا آخر مهتمًا بالحديث، هو محمد عبد الرزاق حمزة (١٨٩٣-١٩٧٢م)، الأزهري الذي هاجر إلىٰ مكة، ودرَّس في دار الحديث بمكة، ومن أعماله الجيدة «**ظلمات أبي رية**» ردًا علىٰ محمود أبي رية، وكذلك **مقدمته الجيدة علىٰ فتح الباري**، التي قارن فيها بين منهج ابن حجر والقسطلاني والخطابي. ولكن يبقىٰ تأثيره محدودًا وفق حجم الإنتاج الذي قدمه.

الأمر نفسه بالنسبة لمحمد حامد الفقي (١٩٧٨هـ)، الذي كان شديد الاهتمام بالتفريق بين الصحيح والضعيف، في الاعتماد العلمي والعملي، لكنه لم يشتغل في الحديث اشتغالًا يمكن اعتباره مؤثرًا أو مهمًا، وإن كانت مطبعة جماعة أنصار السنة المحمدية تحت قيادته قد نشرت عددًا من كتب السنة.

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق «المسند»، لأحمد شاكر: (ص ١٥-١٦).

من الملاحظ أن تلك الفترة كانت قد شهدت نشاطًا تحقيقيًا، بظهور المحققين الكبار، عبد السلام هارون ومحمود شاكر، والسيد أحمد صقر، ومع ذلك بقي لأحمد شاكر السبق في إخراجه الرسالة مراعيًا قواعد التحقيق العلمي المتكاملة لأول مرة، فقد «كان ظهور **الرسالة** للإمام محمد بن إدريس الشافعي بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر سنة (١٣٥٨هـ) إيذانًا ببدء مرحلة جديدة تمامًا من النشر العلمي العربي، المستكمل لكل أسباب التوثيق والتحقيق»[(١)].

يطلُّ التطور المهم للاشتغال السلفي بالحديث، مرة أخرىٰ، مع حالة المحدث والمحقق اليمني عبد الرحمن بن يحيىٰ المعلمي (١٨٩٥-١٩٦٦م). مبدئيًا: لم يحظ المعلمي بالشهرة في حياته، بل ظل مغمورًا؛ لأسباب كثيرة، علىٰ رأسها عزلته، ومكوثه فترة طويلة في الهند، حيث ظل حبيس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد، مشتغلًا بالتحقيق والفهرسة.

أخرج المعلمي كتبًا مهمة، مثل **التاريخ الكبير** للبخاري، وأجزاء من **أنساب السمعاني، والجرح والتعديل** لابن أبي حاتم، **والإكمال** لابن ماكولا، **والكفاية** للخطيب. ولكن يبقىٰ عمله الأهم، والكاشف عن شخصيته الحديثية، ومنهجه الفكري عمومًا هو كتابه: «**التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**»، الذي كان اصطدامًا بين المدرسة السلفية الحديثية، والمدرسة المتأخرة المذهبية المتعصبة، التي سبقت الإشارة إلىٰ مذهبها الحديثي. فقد كان الكوثري حنفيًا ماتريديًا متعصبًا، كتب ردًا علىٰ ترجمة أبي حنيفة في كتاب **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، عمل فيها عملًا حديثيًا كثيرًا في تضعيف الآثار الواردة عن بعض المعاصرين واللاحقين لأبي حنيفة من أهل الحديث الذامين له والمتكلمين فيه. كان الكوثري واسع الاطلاع وذكيًا، كما يقر المعلمي نفسه، ولكنه استعمل ذلك الاطلاع والذكاء في محاورات شديدة الدهاء أحيانًا، للوصول إلىٰ أغراضه المذهبية الدفاعية. كان رد المعلمي علىٰ الكوثري متسمًا بالذكاء نفسه، والإحاطة نفسها. ربما لم يكن غير المعلمي، الخبير بالأسانيد، والكتب، والمخطوطات، والمشتغل في كتب البخاري وابن أبي حاتم، وغيرهما؛ قادرًا علىٰ مجابهة الكوثري. قسّم المعلمي كتابه إلىٰ أربعة أقسام: قواعد الجرح

(١) انظر: «المدخل إلىٰ تاريخ نشر التراث»، لمحمود الطناحي: (ص ٩٢).

والتعديل، والرجال الذين تناولهم الكوثري، والمسائل التي انفرد فيها أبو حنيفة (٢٢) مسألة فقهية، والقائد في تصحيح العقائد.

يمكن القول باطمئنان: إن التنكيل من أحسن كتب الردود في العصر الحديث قاطبة، ومطلقًا مع كتابين أو ثلاثة. وعلىٰ صعيد العمل الحديثي قدّم المعلمي مادة شديدة الثراء في كتابه المذكور، رواية ودراية، وإن كان عمله علىٰ الجرح والتعديل أكثر، فالقسم الأول والثاني من كتابه المذكور غاية في الأهمية. ويليه تعليقه علىٰ «**الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**» للشوكاني، وبخاصة كلامه علىٰ حديث «سدوا الأبواب إلا باب علي»، وحديث «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، وبحثه في الراوي أبي الصلت الهروي، وتأصيله لمراتب توثيق ابن حبان، وتسامح العجلي، وتوثيق دحيم، والبزار. فهذه من الأفكار والمباني المهمة التي أثرت أعمال المعلمي.

وكتابه «**الأنوار الكاشفة**» في الرد علىٰ أبي رية، علىٰ اختصاره الشديد، مع كتاب التنكيل، يدلان علىٰ ترتيب ذهنه، وجودة قريحته، ولو توسع فيه؛ لأغنىٰ عن كل الردود بعده.

الملاحظ علىٰ شغل المعلمي الحديثي بعموم؛ أن اهتمامه بالرجال أكثر من اهتمامه بالمتون، وإن كانت أعماله لم تخل من النظر في المتون، لكن المجال الذي أثرىٰ فيه المعلمي، وأبدع، علىٰ نحو أوضح؛ كان الجرح والتعديل، والقواعد المختلفة التي تحكمه، نظرًا لاستقرائه الواسع لكتب الرجال، واطلاعه علىٰ كلام الأئمة فيهم.

ومن الصحيح أن المعلمي كان سلفيًا، كما تدل علىٰ ذلك أعماله: «**العبادة**»، و«**القائد**»، وتخريجه «**الرد علىٰ الإخنائي**» لابن تيمية؛ إلا أنه كان له نموذجه الخاص، فإنه كان، علىٰ سبيل المثال، شافعيًا. ورغم إقامته في المملكة السعودية فترة ليست بقصيرة؛ إلا أنه عاش باحثًا في مكتبة الحرم المكي، حياة متواضعة، مغمورًا. والمطالع في قسم الرسائل الشخصية من مجموع أعماله المطبوع مؤخرًا، يجدها تصور كثيرًا من المعاناة التي عاشها المعلمي في المملكة، ويجد أمورا بسيطة في دلالتها كمعاناته في استخراج أوراق، أو استقدام ابنه، ونحو ذلك.

(٢)

لا نحتاج إلىٰ التدليل علىٰ أن الاشتغال الحديثي عند السلفيين يستحق أن يؤرخ له بما قبل الألباني، وما بعد الألباني. نشأ محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤-١٩٩٩م) في سوريا، حيث هاجر والده من ألبانيا في وقت مبكر -(١٩١٣م)-، واستقر في دمشق. وكان الشيخ الألباني سلفيًا معروفًا منذ زمن بعيد، اقتصر اهتمامه أوّلًا علىٰ علم الحديث، والنهوض به، متمثلًا في التحذير من الأحاديث الضعيفة، وضررها، وإنتاج زخم حديثي كبير، تمثل في مراجعة لدواوين السنة الكبار لتمييز الثابت منها من غير الثابت، وكذا جهود إصلاحية متعلقة بالعقيدة ومركزيتها، مما كفل له شهرة كبيرة في بلاد الشام خصوصًا، لكن الألباني تعرض لمصاعب جمة في سوريا؛ نظرًا لاعتباره أصوليًا علىٰ صلة بالإخوان المسلمين وخصومة مع التصوف شبه المؤسسي في سوريا،ويحكي الألباني عن دعوته السلفية في تلك الأجواء، وما لاقاه فيها من مصاعب: «ولقيت في سبيل ذلك- من الأقارب والأباعد- ما يلقاه كل داعية للحق لا تأخذه في الله لومة لائم، وألفت بعض الرسائل في بعض المتعصبين الجهلة، وسُجِنْتُ مرتين بسبب وشاياتهم إلىٰ الحكام الوطنيين والبعثيين، وبتصريحي لبعضهم حين سئلت: لا أؤيد الحكم القائم؛ لأنه مخالف للإسلام، وكان ذلك خيرًا لي وسببًا لانتشار دعوتي»[١]، وكان ذلك عام (١٩٦٧م)، لمدة ستة أشهر، وقبلها لمدة شهر واحد[٢]، وكان من جملة الاتهامات الموجهة إليه من نظام البعث: القيام بدعوة وهابية تشوش علىٰ المسلمين[٣]، ثم سجن مرة ثالثة عام (١٩٦٩م)، لفترة قصيرة في سجن القلعة بدمشق، وأفرج عنه بعدها، ليعاد تارة أخرىٰ لينفىٰ في سجن الجزيرة،

---

(١) انظر: «السلسلة الصحيحة»، للألباني: (٧/٦١٦)، حديث (٣٣٠٣).

(٢) انظر: «حياة الألباني وآثاره»، لمحمد إبراهيم الشيباني: (١/٥٦).

(٣) انظر: «محمد ناصر الدين الألباني: محدث العصر وناصر السنة»، لإبراهيم العلي: (ص ٢٦).

ويقضي بضعة أشهر في سجنها، استغلّها في اختصار صحيح مسلم[1]، وتعرض بعدها لمضايقات، ومنع من التدريس في سوريا، والانتقال بين محافظاتها، فيما يشبه الإقامة الجبرية، حتىٰ أُخْرج من سوريا.

وانتقل الألباني بعد ذلك للعمل في السعودية بالجامعة الإسلامية بالمدينة، واكتسب هناك صلة مباشرة بالمشايخ الكبار هناك، الشيخ محمد بن إبراهيم -رئيس الجامعة آنذاك والمفتي العام-، وابن باز، والعثيمين، وغيرهم، وكانت العلاقة بينهم حسنة جدًّا، وشاع ثناؤهم عليه، واستمر عمله بالجامعة ثلاث سنوات حتىٰ خرج الشيخ من السعودية نتيجة ظروف إقصائية، بسبب مواقفه العلمية والسياسية، وكذا بعض حظوظ النفس الشخصية والوشايات[2]، وكان الألباني في تلك الفترة ملء السمع والبصر، وصار اسمه مقرونًا بالاسمين الكبيرين.

وعقب خروجه؛ لم تنقطع علاقة الألباني بالمشايخ السعوديين، إلا أن خروجه من المملكة في تلك الفترة كوّن له قاعدة مستقلة عن الاتجاه العُلَمائي السلفي السعودي، فاستقر في الأردن سنين كثيرة، والتفّ حوله جماعة من التلاميذ والمستفيدين والمريدين، حتىٰ وفاته سنة (١٩٩٩م)[3].

وفيما يتعلق بالحديث، لفت انتباه الألباني، منذ وقت مبكر، بعض المقالات الحديثية، أو التي تتعرض لعلم الحديث في مجلة «**المنار**» ذائعة الصيت آنذاك، يقول

---

(١) انظر: «مختصر صحيح البخاري»، للألباني: (ص ٨-٩).

(٢) انظر: «حياة الألباني وآثاره»، لمحمد إبراهيم الشيباني: (١/ ٥٦). وقد كشف نفسه بعض ذلك في كتاب «كشف النقاب عما في كتب أبي غدة من الأباطيل والافتراءات».

(٣) لا نطيل في ترجمة الألباني، وبخاصة أنه قد كتب فيها العديد من الكتب والمقالات، أهمها: محمد إبراهيم الشيباني، حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، مكتبة السداوي، ط١. سمير الزهيري، محدث العصر، دار المغني، ط٢، ١٤٢١هـ .. إبراهيم العلي، محمد ناصر الدين الألباني محدث العصر وناصر السنة، رقم (١٣) ضمن سلسلة: علماء ومفكرون معاصرون، دار القلم، دمشق، ط٢، ٢٠٠٣م. عصام الهادي، محدث العصر الإمام اللباني كما عرفته، دار الصديق، الجبيل، ط١، ٢٠٠٣م. محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، دار الشواف، الرياض، ط٤، ١٩٩٢م، (١/ ٣١٠). وترجمته لعصام القريوتي، علىٰ موقعه الرسمي، علىٰ الرابط:

http://www.alalbany.net/

في ذلك: «إذا كان من الحق أن يعترف أهل الفضل بالفضل لذوي الفضل، فإنني -بفضل الله ﷻ- بما أنا فيه من الاتجاه للسلفية أولًا، وإلىٰ تمييز الأحاديث الضعيفة ثانيًا، يعود الفضل في ذلك إلىٰ السيد محمد رشيد رضا ﵀، عن طريق أعداد المنار التي وقفت عليها أول اشتغالي بطلب الحديث»[1]. وكان كتاب «**المغني عن حمل الأسفار في الأسفار**» للعراقي في تخريج أحاديث **إحياء علوم الدين** للغزالي؛ أول كتاب نسخه الألباني بيده، وتعرف من خلاله علىٰ التخريج، وأكثر الكتب المستعملة فيه.

وافق الحديث هوىٰ في نفس الألباني؛ لأن شخصيته كانت تأبىٰ التقليد، والحديث هو المادة الخام التي يمكن من خلالها مواجهة التقليد. وبناء علىٰ ذلك اتخذ الألباني موقفًا من المذهبية لكثرة غلو أهل زمانه في الاعتماد علىٰ الأحاديث الضعيفة، وكان قد نشأ في بيئة مذهبية، فقد كان أبوه شيخًا حنفيًا، درسه مبادئ الفقه الحنفي، قبل أن يحضر للشيخ محمد بهجت البيطار، المعروف باتجاهه السلفي. ومن ناحية أخرىٰ اتفقت مسألة الحكم علىٰ الأحاديث شخصيته الاستقلالية.

هناك العديد من العوامل التي يمكن أن يُعزىٰ إليها نبوغ الألباني وبروزه: أهمها أنه كان مُجدًا، وموهوبًا يتسم بالذكاء الفطري. يتضح هذا من سيرته الأولىٰ، حيث دخل المكتبة الظاهرية، في دمشق، كغيره من الزوار والباحثين، ولم يكن يدخلها إلا القليل، ولا يحسن أحد التعامل معها تقريبا، نظرًا لعدم فهرستها، وعدم النظام الشائع فيها، فكان يكثر الجلوس فيها، حتىٰ خصصوا له مكتبًا يجلس فيه لفرط ذكائه وخدمته للمكتبة وفهرستها. وتدل قصة الورقة الضائعة المشهورة، التي اضطر فيها لجرد المكتبة وقرائتها كاملة بحثًا عن ورقة ضاعت منه؛ علىٰ همته وجديته الشديدة.

وافقت طريقة الألباني في أعماله الحديثية المبكرة، ولاسيما الأجزاء الأولىٰ من «**سلسلة الأحاديث الصحيحة**» قبولًا لدىٰ الناس، فيما يتعلق بمسألة التصحيح والتضعيف، وإفراد الصحيح من الضعيف، فقد لفت هذا الصنيع انتباه الناس في وقت كان علم الحديث قد مات فيه. ثم تتابعت أعماله وتحقيقاته الحديثية، وكتاباته الجامعة بين الفقه والحديث. وإن كان أهم أعماله الحديثية، إضافة **لسلسلتي**

---

(١) انظر: «حياة الألباني وآثاره»، لمحمد إبراهيم الشيباني: (١/ ٤٠١).

الأحاديث الصحيحة والضعيفة -وعمله في الضعيفة أقوىٰ من الصحيحة-؛ كتاب «**إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**»، ويمكن أن يقال إن هذه الكتب الثلاثة بمثابة الأصول لأعمال الألباني الأخرىٰ، فهي التي اتسع فيها في التخريج، وظهر فيها نفَسه الحديثي، ومعالم منهجه العامة في الاشتغال بالحديث.

أما الملامح العامة لاشتغال الألباني بالحديث: فتندرج تحت قاعدة الألباني العامة: «إنني لا أقلد أحدًا في منهجه العلمي»[1]، ومن ثَمَّ فإن الألباني لا يتوقف في نقد وتخطئة أي من الأئمة المتقدمين والمتأخرين، مادام يملك دليلًا علىٰ التخطئة. يقول الألباني تعليقًا علىٰ قول النبي ﷺ لأبي بكر: «**أصبت بعضًا، وأخطأت بعضًا**»: «**أفلا يجوز أن يقول الباحث في إمام من أئمة المسلمين أخطأ**»[2].

المنهج العام للألباني في الحديث أنه يمشي علىٰ جادة المتأخرين، بجمع الطرق والشواهد والمتابعات لتصحيح وتحسين الأحاديث. وغالبًا ما يبدأ بذكر الطرق الضعيفة، والأقل قوة، ثم يعمد إلىٰ إنقاذ الحديث بذكر المتابعات والشواهد التي تصححه. وهذه الطريقة منتشرة في أعماله التخريجية الكبيرة بما يغني عن التمثيل.

الحكم علىٰ ظواهر الأسانيد، والتوسع في اعتبار الطرق والمتابعات والشواهد؛ يغفل جانبًا كبيرًا من علم التعليل. ومن هنا أدىٰ هذا التوسع إلىٰ فجوة بين طريقة الألباني وبين طريقة المتقدمين. وهذا يقود إلىٰ الملمح الآخر الأكثر حساسية في هذا المجال؛ لترتبه عليه.

يتمثل هذا الملمح في السؤال الذي مفاده: ماذا لو خالف الحكم علىٰ الإسناد ظاهريًا، أو بكثرة الطرق والشواهد؛ كلام أحد الأئمة النقاد المتقدمين في تضعيف إسناد، أو حديث؟ كانت طريقة الألباني الغالبة هي عدم الاحتفال بمخالفة المتقدمين، مادام قد توصل إلىٰ صحة الحديث عن طريق الطرق والمتابعات والشواهد، وبخاصة إذا لم يبين النقاد المتقدمون علتهم في التضعيف.

في سؤالات أبي العينين للألباني، سئل «عن قول الأئمة كالبخاري والدارقطني،

---

(١) انظر: «تمام المنة»، للألباني: (ص ٢٤٥).

(٢) انظر: «السلسلة الضعيفة»، للألباني: (٢/ ٩٦٣).

وكذلك البزار، وغيره، يقولون في حديث ما: فلان لا يتابع عليه، ويكون ظاهر الإسناد الصحة، فما هو القول في ذلك؟»، فأجاب: «لا أرىٰ فرقًا للشرط الذي ذكرته، يكون ظاهر الإسناد صحيحًا أو ثابتًا، لا فرق بين قولهم: (لا يتابع عليه)، ولا بين قولهم (صحيح غريب)، أو (حسن غريب)، فهم يعنون: فردًا، يعنون الغرابة. وقد يكون الأمر يحتاج إلىٰ النظر في متن الحديث، وقد يكون الأمر أبعد من هذا، تكون نظرتهم إلىٰ متن الحديث، قد يكون معنىٰ مستنكرًا، إما بقواعد الشريعة، أو بأحاديث أخرىٰ، وتكون هذه النكارة ما هي ظاهرة لكل الناس. هذا يشبه تمامًا ما يفعله بعض الأئمة النقاد، ومن أشهرهم أبو حاتم الرازي، وقد يكون قريبًا منه الإمام الدارقطني، حينما يقولون في الحديث: باطل. وهذا نجده كثيرًا في الميزان من صنيع الذهبي نفسه. يقولون: حديث باطل، ومن الناحية الإسنادية قد يكون هذا الحديث الذي قيل ببطلانه لا غبار علىٰ الإسناد بأكثر من أنه ضعيف بسبب سوء الحفظ، لكن نظروا إلىٰ المعنىٰ . . . فالشخص الذي يقال فيه (لا يتابع عليه) يكون القائل في نفسه شيء من هذا الحديث، إما من ناحية الإسناد، وإما من ناحية المتن. **وينظر فيه، قد يلحق بالصحيح، وقد يلحق بالحسن، أو بما دون ذلك.**

أبو العينين: نفهم من هذا أن ما قال فيه بعض الأئمة: (لا يتابع عليه)، ليس له قاعدة معينة.

الألباني: نعم، هو يشير إلىٰ شيء انقدح في نفس ذلك الإمام الناقد، وليس لذلك قاعدة مطردة»[1].

وسأله المأربي: «إذا صحح، أو ضعف، أحد الأئمة المتقدمين حديثًا كأن يقول: حديث منكر، دون أن يقول سند منكر، أو فيه كذا، فرأىٰ الباحث في هذا الزمان أن ظاهره الصحة، وليس فيه ما يظهر له علة، أو وجد له متابعات، فهل يقف علىٰ كلام المتقدم؟ أو يحكم هو بما ظهر له من الطرق الأخرىٰ، أو بظاهر السند؟».

فأجاب: «**لا شك أن الأمر الثاني هو الواجب علىٰ طالب العلم القوي، ولا يقف علىٰ قول ذلك الحافظ أنه حديث منكر، اللهم إلا في حالة واحدة، وهي: أن يذكر**

---

(١) انظر: «سؤالات للعلامة محدث العصر الألباني»، سألها له أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين: (ص ٩٢-٩٥)، باختصار.

السند، ويذكر العلة، أما مجرد أن يذكر ذلك المتن، أو ذلك الحديث، ثم يبدو لبعض المتأخرين المتتبعين لسند الحديث، فيجده صحيحًا، أو علىٰ الأقل حسنًا، وبخاصة إذا ما وجد له شواهد ومتابعات، فحينئذ لابد من أن يتمسك برأيه واجتهاده، وبالشرط الذي ذكرته آنفًا: وهو أن يكون طالب علم قويا، أكرر التنبيه علىٰ هذا الشرط لأنني أرىٰ كثيرًا من الطلاب المحدثين والمتمسكين، أو المتعلقين بهذا العلم عن قرب، ولم يتمكنوا فيه، وكما رأيت للحافظ الذهبي أخيرًا عبارة تقابل تلك العبارة التي تقول: تزبب قبل أن يتحصرم، وإذا بالحافظ يأتي بعبارة لعلها ألطف من الأولىٰ: يريد أن يطير ولمّا يريش.

وجدت كثيرًا من المبتدئين في هذا العلم ينكرون أحاديث صحيحة لمجرد أن قال فلان العالم: بأن الحديث مرسل، أو أنه منكر، أو ما شابه ذلك. وهو قد يقف علىٰ الطرق التي تخرج الحديث من أن يكون منكرًا، وقد ترفعه هذه الطرق أو بعضها علىٰ الأقل إلىٰ مصاف الأحاديث الصحيحة.

والشاهد أنه مثلًا: لا يعتمد اعتمادًا معياريًا علىٰ (العلل) لابن أبي حاتم، ويقول: قال أبو حاتم: كذا، ولا يلجأ إلىٰ البحث العلمي. إذا كان بعض المتقدمين من الحفاظ قال في حديث ما إنه: حديث منكر، ووجد الباحث اليوم له إسنادًا قويًا، أو وجد له شواهد، ومتابعات، فما هو موقفه؟ موقفه أن يثبت ما وصل إليه علمه، إلا إذا كان الحافظ أدلىٰ بحجته في إنكاره لذلك الحديث، فهناك يقال: لكل حادث حديث»[(١)].

وظهرت تطبيقات ذلك واضحة في منهج الألباني، منها مثلًا تعليقه علىٰ إعلال الترمذي لحديث: «أفضل الحج العجّ والثجَ»، حيث قال الترمذي: «حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث فديك عن الضحاك بن عثمان، ومحمد بن المنكدر لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع عن أبيه، غير هذا الحديث»، وهو الأمر الذي لم يقنع به الألباني، فحسنه ببعض الطرق الأخرىٰ المتابعة[(٢)]، الأمر نفسه مع حديث عائشة

---

(١) انظر: «الدرر في مسائل المصطلح والأثر»، لأبي الحسن المأربي، جمع محمد الجيلاني: (ص ١٢-١٨)، باختصار وتصرف.

(٢) انظر: «السلسلة الصحيحة»، للألباني: (٣/ ٤٨٦-٤٨٧)، رقم (١٥٠٠).

«كان إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك، تبارك اسمك، وتعالىٰ جدك، ولا إله غيرك»، أعله أبو داود، فقال: «هذا الحديث ليس بالمشهور عن عبد السلام بن حرب، لم يروه إلا طلق بن غنام، وقد روىٰ قصة الصلاة عن بديل جماعة، لم يذكر فيه شيئًا من هذا»، فصححه الألباني، وعلق: «وهذا الإعلال ليس بشيء عندنا؛ لأنها زيادة من ثقة وهي مقبولة»[1]، الحديث نفسه كذبه أبو حاتم، فصححه، وقال: «فلا يلتفت بعد هذا إلىٰ قول أبي حاتم: (هذا حديث كذب لا أصل له، ومحمد بن الصلت لا بأس به كتبت عنه)، في العلل لابنه، وذلك لأمرين:

الأول: أنه لم يذكر الحجة في كذب هذا الحديث، مع اعترافه بأن راويه ابن الصلت لا بأس به، بل قد وثقه هو وأبو زرعة، وابن نمير، كما ذكر ابنه في الجرح والتعديل.

الثاني: أنه لم يتفرد به ابن الصلت، بل توبع عليه من الطريقين المتقدمين، فللحديث أصل عن أنس بن مالك»[2]. وهذا التعليق نموذجي في بيان وجهة نظر الألباني[3].

اعتداد الألباني بحجته، ونبذه للتقليد انعكس علىٰ موقفه من بعض أحاديث

(١) انظر: «إرواء الغليل»، للألباني: (٢/ ٥٠-٥٢).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) جهِد: أبو يحيىٰ زكريا بن غلام قادر، في كتابه: الألباني ومنهج الأئمة المتقدمين في الحديث، مكتبة المعارف، الرياض (٢٠١٠)؛ في التدليل علىٰ أن الألباني لم يخالف الأئمة المتقدمين، وسرد العديد من الشواهد علىٰ تقدير الألباني للنقاد، وموافقته لهم في بعض تعليلاتهم، وموافقتهم لطريقته في تصحيحاته التي خالفهم فيها!، واعتمد هذا المنحىٰ الأخير دليلًا أن الألباني ماش علىٰ طريقة المتقدمين. والحقيقة إن تلك المحاولة مخفقة في ضوء النصوص المنهجية الصريحة التي نقلناها عن الألباني من جهة، وكون تقدير الألباني للنقاد متفقًا عليه، لكنه ليس محل النزاع من جهة أخرىٰ. أما الأهم وهو كون الألباني مسبوقًا باعتماد بعض مبانيه من الأئمة النقاد، ككونهم كانوا يصححون بالطرق، أو كانوا يصححون بالشواهد، كما جمع ذلك المؤلف؛ فهو أيضًا خارج محل النزاع، ويتضمن مغالطة واضحة، وهي أن النزاع يتشكل في مخالفة الألباني للنقاد المتقدمين في أحكام بعض الأحاديث، فكونه يستعمل في التصحيح طرقًا استعملوها؛ لا يغير هذه الحقيقة أولًا، وكونه يستعملها لا يلغي الفارق الرتبي بينه وبينهم ثانيًا، وثالثًا أن هناك فرقًا بين الموافقة العامة والمتابعة، فهو يوافقهم في استعمال بعض المناهج في التصحيح لكنه لا يتابعهم في تطبيقها، وهذا هو محل النزاع.

الصحيحين التي ضعَّفها، كحديث «إن العبد ليتكلم بالكلمة لا يلقي لها بالًا»، و«كان له فرس يقال له الظرب، وآخر يقال لها اللزاز»، و«لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حد من حدود الله»، و«إذا وسد الأمر لغير أهله؛ فانتظر الساعة»، و«قال الله تعالىٰ: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته ...»، وغيرها في البخاري. وفي مسلم: «إن من أعظم الأمانة عند الله يوم القيامة الرجل يفضي إلىٰ امرأته وتفضي إليه ثم ينشر سرها»، و«لا تذبحوا إلا مسنة، إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن»، وغير ذلك.

وترتب علىٰ هذه الملمح أثر ظاهر علىٰ فقه الألباني، الذي اعتمد فيه في أغلب الأحيان علىٰ أحاديث لم يوافقه مخالفوه علىٰ الحكم عليها، وقد أشرنا إلىٰ هذا في الكلام عن الفقه.

وقد تعرض الألباني للنقد في حياته بسبب هذا المبنىٰ، من سلفيين وغير سلفيين، منهم بكر أبو زيد، في «**جزء في كيفية القيام من السجود**»، و«**مرويات دعاء ختم القرآن**»، وعادل السعيدان «**بذل الجهد في تحقيق حديثي السوق والزهد**»، وأحمد بن سعيد الأشهبي اليمني «**البشارة في شذوذ تحريك الإصبع في التشهد وثبوت الإشارة**»، ومصطفىٰ العدوي في «**نظرات في السلسلة الصحيحة**»، بالاشتراك مع خالد المؤذن، فضلًا عن معركته مع حسّان عبد المنان، الذي ضعف كثيرًا من الأحاديث في تحقيقه «**إغاثة اللهفان**» لابن القيم، فكتب الألباني ردًّا عليه: «**النصيحة بالتحذير من تخريب ابن عبد المنان لكتب الأئمة الرجيحة**»، وكتب عبد المنان ردودًا عليه، منها: «**مناقشة الألبانيين في الصلاة بين السواري**»، وغيرها.

كذلك تتسم طريقة الألباني بقلة النظر النقدي في المتون. وصحيح أن الألباني يذكر في أسباب تضعيف الحديث أو القول بوضعه في بعض الأحيان، كونه مخالفًا للقرآن، أو قواعد الشريعة ونحو ذلك، كما في أحاديث: «**أولاد الزنا يحشرون يوم القيامة علىٰ صورة القردة والخنازير**»، و«**إن الله لا يعذب حسان الوجوه سود الحدق**»، و«**احترسوا من الناس بسوء الظن**».

ونحو ذلك. إلا أن الحقيقة الملاحظة أن هذه الأحاديث تالفة ليست ذات أسانيد معتبرة، ونكارة متونها مما لا يذهب علىٰ الذهن، فلا يقارن إعلال المتون في هذه

الأحاديث بإعلال ابن تيمية لحديث «**أنا مدينة العلم، وعلي بابها**»، رغم كثرة طرقه، لما أشار إليه ابن تيمية من استلزامه بطلان دين الإسلام. أو تضعيف ابن تيمية[(١)] لزيادة: «**الذين لا يرقون**» **في صحيح مسلم**.

فعلىٰ هذا الغرار صحح الألباني حديث أم سلمة في تربة كربلاء في المسند، وزيادة «**اللهم وال مَن والاه وعاد مَن عاداه، وانصر مَن نصره، واخذل مَن خذله**»، ولفظ: «**كتاب الله وعترتي**»، حديث أبي هريرة المعروف «**خلق الله التربة يوم السبت**»، وقد أعله المديني، والبخاري، وغيرهما، وحديث «**أمتي أمة مرحومة، ليس عليها عذاب في الآخرة، عذابها في الدنيا: الفتن والزلازل والقتل**»، وقد أعله البخاري، ولم يلتفت الألباني لأية نظرة نقدية متنية فيها، بل صححها بظاهر الإسناد، أو كثرة الطرق، وأجاب عما قد يشكل في متنها.

وللألباني اختيارات ومبان في الجرح والتعديل، شهرها، وربما أنشأها: كتساهل الترمذي، والعجلي، وتناقض ابن حبان في الحكم علىٰ الرجال.

كذلك قد يقع له بعض التناقضات بين أعماله في الحكم علىٰ الحديث؛ نظرًا لكثرتها، وطول المدة الزمنية التي ألف فيها[(٢)]، وإن كان من الإنصاف أن يُذكر أن بعض ذلك التناقض ظاهري، يرجع لكون الحكم في بعض المواضع علىٰ طرق معينة، دون الحديث، وقد يكون في بعض الأحيان قد تراجع عن بعض تلك الأحكام في موضع آخر[(٣)]، وهذا بالإضافة لما هو من خطأ الإنسان الذي لا يسلم منه أحد. وهذا فضلًا عن بعض جهات النقد التي وجهت له، وليست أكثر من اختلاف علمي اجتهادي لا يسع فيه قطع بالتخطئة إلا من مريد التشنيع[(٤)].

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١/ ٣٢٨).

(٢) كتب في ذلك حسن السقاف: «تناقضات الألباني الواضحات فيما وقع له في تصحيح الأحاديث وتضعيفها من أخطاء وغلطات» في ثلاثة أجزاء.

(٣) جمع بعضهم هذه التراجعات، منهم: أبو الحسن محمد حسن الشيخ «تراجع العلامة الألباني فيما نص عليه تصحيحًا وتضعيفًا»، وعبد الباسط الغريب «التنبيهات المليحات علىٰ ما تراجع عنه العلامة المحدث الألباني من الأحاديث الضعيفة أو الصحيحة».

(٤) ككتاب محمود سعيد ممدوح «تنبيه المسلم إلىٰ تعدي الألباني علىٰ صحيح مسلم»، و«التعريف بأوهام من قسم السنن إلىٰ صحيح وضعيف» في ستة مجلدات، وكتب في الرد علىٰ الكتاب الأول: طارق عوض الله: «ردع الجاني المتعدي علىٰ الألباني»، وعلي الحلبي «كشف المعلم بأباطيل كتاب تنبيه المسلم»

الحقيقة الراسخة أن الألباني هو أكثر المشتغلين بالحديث في العصر الحديث، وأكثر المشتغلين أثرًا في علم الحديث، وأعظمهم تأثيرًا في المشتغلين به، وأن الكل استفاد منه، وقد حقَّ له أن يرجح في كثير من المسائل؛ لطول عمره، وكثرة اشتغاله، مع موهبته الفطرية وذكائه. وإن كان هذا أورثه حسادًا وذوي غيرة وأعداء كثيرين. إلا أن المزاج الألباني، الاجتهادي، المعادي للتقليد في الحديث هذه المرة قد انطبع على الوجه السلفي في الحديث، لفترة ليست قصيرة، كما سنذكر بعض شواهده، حتى ظهرت نهضة أخرى في علم الحديث في وقت لاحق.

وفي تقديرنا أن هذه المباني الألبانية، رغم اتساقها النظري مع الفكرة السلفية، إلا أنها أوقعت خللًا في البناء السلفي؛ إذ قدم الألباني هزات على المستوى الفقهي، والحديثي، فمن الناحية الحديثية موضوع تحليلنا هنا فمن الواضح أن اجتهاد الألباني غير المقيد قد اصطدم بالإطار السلفي المتحفظ. فلنا أن نتصور أن الصحيحين، بما لهما من قداسة وحراسة، عمومًا، وفي التصور السلفي خصوصًا؛ لم يجد الألباني حرجًا في تضعيف بعض أحاديثهما، ومنها أحاديث لم يسبق إلى تضعيفها من النقاد الذين تكلموا في بعض الأحرف من الصحيحين. فانقسم السلفيون بين متابعين للألباني في طريقته، مستبدلين تقليدًا بتقليد، وبين مَن انحاز إلى الكثرة الكاثرة من العلماء، فلم يقدر أن يتابعه على اجتهاداته، وإن كان السلفيون بصفة عامة أكثر انفتاحًا في هذا الباب من غيرهم.

عندما جاء إلى الأردن؛ لم يكن للسلفية فيها وجود ملحوظ، ولكنه لما استوطنها، واشتغل بالتأليف، ووفدت إليه الوفود، حتى مُنع من التدريس= كوّن قاعدة واسعة من السلفيين، تشكل منها مدرسة مهتمة بنفس اهتمام الشيخ، وهو علم الحديث بطبيعة الحال.

انطبعت مدرسة الحديث في الأردن، المكوَّنة من طبقة المتابعين والمريدين والمتأثرين، وأشهرهم: علي الحلبي، ومشهور حسن، وسليم الهلالي؛ بالطابع الألباني على نحو تام. فلا نكاد نجد من المشتغلين المكثرين في الحديث من يخرج عن طريقته، وإن خالفوه؛ فإنه لا يكاد يكون إلا في أفراد المسائل. وكثير من جهودهم الحديثية تعتمد على ترتيب كتبه على الموضوعات، أو تهذيب وتتميم لها، كما في

صنيع مشهور حسن علىٰ السنن، حيث أعاد الأسانيد إلىٰ الصحيح (وكان الصحيح قد طبع دون أسانيد)، وطبعها. الأمر نفسه في عملهم في التخريج، فإن التخريج يكاد يكون مأخوذًا من عمل الألباني، في نسبة تزيد عن ٨٠٪، ثم يزيدون عليها الباقي، ومن كتب وأجزاء بعيدة، وفي موضوعات غير الحديث.

وتابعت تلك المدرسة الألباني في أغلب اجتهاداته الفقهية، وأغفلوا علوم الآلة، فلم يهتموا بعلم الأصول إلا نادرًا، فوقع منهم تخبط في الفتوىٰ، وخرق لإجماعات منقولة بلا تأسيس قوي يُعضد خرقها، فضلًا عن الشدة الزائدة في التعامل مع المخالف، حتىٰ لم يبق لهم أحد لم يتكلموا فيه، واتصلوا في ذلك بالمداخلة فهم يتفقون معهم في كثير من مبانيهم.

لقد كان الألباني متسمًا بالشدة في خلافاته، حتىٰ مع بعض مَن كانت تربطهم به علاقة حسنة، كمحمد نسيب الرفاعي، الذي اختلف معه حول مسألة فقهية، وبينه وبين زهير الشاويش حول مسائل مالية، وهو الأمر نفسه الذي حصل بين المدرسة المذكورة هنا، حيث قامت بينها داخليًا، وبينها وبين سلفيين آخرين؛ الخلافات نفسها.

كذلك طريقة الألباني الشديدة في التعامل مع الدعاة المخالفين، كما نجد في انتقاداته للبوطي، والغزالي، والقرضاوي، والطحان، وغيرهم، بأعلىٰ مما كانت تستحقه الموضوعات المطروحة؛ أثرت هذه الطريقة في اعتماد طريقة علماء الجرح والتعديل في الحديث، في الأحكام العامة علىٰ الدعاة، مما كان إرهاصًا بظهور المداخلة. ولا ننسىٰ أن الألباني كان قد أثنىٰ علىٰ ربيع المدخلي بوصفه حامل راية الجرح والتعديل في هذا العصر، والحق أن طريقة الألباني ﷺ تتحمل جزءًا من مسؤولية الخلل الذي أحدثته المدخلية في البناء السلفي.

امتد تأثير الألباني علىٰ النطاق السلفي إلىٰ خارج بلاد الشام. منعه من التدريس في الأردن، ساعد علىٰ تسجيله لمجالس في الأشرطة، التي سميت (سلسلة الهدىٰ والنور). وكان لهذه الأشرطة دور كبير في التعريف بالألباني، واشتهاره في أوساط السلفيين. فلو بقي الألباني مغمورًا في الكتب؛ لما تعامل معه إلا أصحاب الاختصاص. ومن تلك البقاع التي تأثرت بالألباني: مصر التي زارها الألباني وألقىٰ

محاضرة في المركز العام لجماعة أنصار السنة المحمدية بها. وقد وُضِع لأعمال الألباني القبول في مصر؛ لما تتسم به جودة واكتمال معماري بالإضافة لما تتميز به بعض كتبه من سهولة ووضوح، ككتابه عن **صفة صلاة النبي** ﷺ. وكان ممن تأثروا به: حجازي شريف(أبو إسحاق الحويني)، الذي اهتم بعلم الحديث من خلال مطالعته كتب الألباني، كالسلسلة الصحيحة، وغيرها، وسافر إليه، ونزل عليه مدة ليست بالطويلة، وأعجب به الألباني، وكان من القلائل الذين حازوا هذا الإعجاب، هو وأبو الحسن المأربي.

يمثل الحويني حلقة مهمة في الاشتغال الحديثي في السياق المصري السلفي، بعد فترة طويلة من الركود الحديثي بعد أحمد شاكر. فأشرطة الحويني وندواته الدعوية الكثيفة، منذ أواخر التسعينيات، واستمرارها في أول القرن الجديد، مع ما كان يدمجه فيها من إشارات حديثية تبعث علىٰ إعجاب الحاضرين، وانبهارهم أيضًا؛ كانت من العوامل التي جذبت انتباه الشباب السلفي البسيط- عوام السلفيين- إلىٰ أن هناك علمًا يسمىٰ علم الحديث، وأنه علم جليل القدر، وليس بيسير، ويعتمد علىٰ حفظ كبير، وذكاء أكبر. خاصة مع نزعة أخذها الحويني-فيما نظن- من حضوره للخطيب المصري الشهير عبد الحميد كشك، بالإضافة للإرث الشاكري، وهي توظيف بعض أجزاء من محاضراته وخطبه للرد علىٰ الكتابات العلمانية في الصحف والتي تورد الشبهات في الحديث والفقه، وصك في ذلك عدة مصطلحات أهمها: «حرس الحدود».

وقد صادف هذا الاشتغال الحويني ما كان يعانيه السلفيون في مصر من فقر علم كبير علىٰ مستوىٰ الدعاة المشهورين، الذي اشتهروا بالوعظ والقص الديني مع بعض الأحكام الفقهية العامة، ولكنها كانت المرة الأولىٰ التي يسمعون فيها ما يقدمه الحويني من إشارات حديثية قد تكون شذرات لكنها متماسكة، وجيدة الدلالة علىٰ ما وراءها.

كان الحويني في بدايته ألبانيًا صرفًا، يتعقب الأئمة، ويحكم علىٰ ظواهر الأسانيد، وذا اشتغال بجمع الطرق، كما نجد في أعماله الأولىٰ: «**تنبيه الهاجد لما وقع في كتب الأماجد**»، وكتاب «**المغني عن الحفظ والكتاب**» للموصلي، و«**خصائص علي**»

للنسائي، و«**النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة**». كذلك كتاب «**الديباج علىٰ صحيح مسلم بن الحجاج**» للسيوطي، ولم يقدم فيها الكثير.

وأحسن أعماله في تلك المرحلة عمله علىٰ النسائي: «**بذل الإحسان بتقريب سنن النسائي أبي عبد الرحمن**»، فهو كتاب واضح المنهجية والهدف، لكنه لم يتمه. وهذه من المؤاخذات التي تؤخذ عليه أنه لم يتم كثيرًا من أعماله، علىٰ سنة أحمد شاكر.

تغير كلام الحويني لاحقًا، واعتذر عن صنيعه في كتاب «**تنبيه الهاجد**»، ورأىٰ أنه كان من التسرع غير المحمود في تعقب الأئمة، كما يلاحظ الشيء نفسه في فتاواه الحديثية، التي ينحو فيها بعض الشيء إلىٰ العلل، كذلك أصبح كثير التأني في إخراج الكتب.

يبقىٰ الأثر الأساسي والحقيقي للحويني في الاشتغال الحديثي السلفي، ليس الإنتاج الحديثي أو التحريرات الحديثية في حقيقة الأمر، ولكن في إضفاء البعد الشعبي علىٰ علم الحديث في مصر، وبخاصة في الأوساط السلفية. يمكن أن يقال، مع فارق الرتبة والإنتاج والأثر بينه وبين الألباني: أن الحويني قام بالدور الذي قام به الألباني في الترويج للحديث وعلومه، والاهتمام بالتمييز بين الصحيح والضعيف، في عموم العالم الإسلامي، والسلفي؛ في الإطار السلفي المصري. الحويني كان قنطرة لطريقة الألباني ومنهجه في الحديث إلىٰ مصر.

(٣)

التطور اللاحق الذي يمكن رصده في الاشتغال السلفي بالحديث هو نموذج المحدث اليمني مقبل بن هادي الوادعي (١٩٣٧-٢٠٠١م)، الذي درس الماجستير في المدينة، ودرس علىٰ الألباني في الجامعة الإسلامية في السنة الثالثة قواعد مصطلح الحديث، وعلم الإسناد[١].

---

(١) انظر: «حياة الألباني»، لمحمد بن إبراهيم الشيباني: (١/١٠٣).

كان مقبل موافِقًا للألباني في العديد من الأمور الإصلاحية، والانتقادات التي يوجهها للدولة، ومنها رأيه في حرب الخليج الأولىٰ في وقت لاحق. انتهىٰ الأمر بسجنه ثلاث شهور في أحداث جهيمان في الحرم عام (١٩٧٩م)، حيث كان مقبل علىٰ علاقة وطيدة ببعض أفرادهم، وُمنع من دخول المملكة عقب ذلك لنحو عقدين، لم يقدر خلالهما علىٰ الحج أو العمرة، وكتب في تلك الفترة كتابه المشهور «**المخرج من الفتنة**» الذي انتقد فيه الدولة السعودية بشدة، وكذا في كتابه «**مقتل الشيخ جميل الرحمن**». ولكن نظرته تغيرت تجاه الدولة لاحقًا، وتوفي بالسعودية بعد رحلة علاج هناك، بشفاعة بعض المشايخ، وقد كتب عن مشاهداته في هذه الرحلة كتابة اعتذارية عن نقده السابق للدولة السعودية.

وُفق مقبل عندما رجع إلىٰ اليمن إلىٰ إنشاء مدرسة مستقلة منظمة، ومستقطبة للسلفيين، علىٰ قلة الإمكانات، في بلدة دمّاج. وفي تلك الفترة بدأ نشاطه يتركز علىٰ دراسة الحديث والمصطلح، وامتدت موافقته للألباني من الرؤية الإصلاحية، إلىٰ المنهجية العلمية. فقد تبادل مع الألباني الثناء، فوصف مقبل الألباني أنه من المجددين، وأنه ليس له نظير[(١)]، أما الألباني فقد نصح بمقبل أكثر من مرة: «أنصحكم جميعًا بطلب العلم الشرعي، فقالوا له: أين يا شيخ؟، فقال: هناك في اليمن، لأخينا الشيخ مقبل بن هادي الوادعي معهد يدرس فيه بنفسه فأنصحكم بالذهاب إليه، ولا تسوّفوا فإن التسويف من الشيطان»[(٢)]، وقال: «فهؤلاء الذين ينتقدون الشيخين -أي المدخلي والوادعي- إما جاهل فيُعلم، وإما صاحب هوىٰ فيستعاذ بالله من شره، ونطلب من الله إما أن يهديه، وإما أن يقصم ظهره»[(٣)] وسأله أحد الطلبة: مَن توصي به من المعاصرين في علم الحديث من تلاميذكم؟، فقال: «فيه عندكم الشيخ مقبل، تلاميذنا، الشيخ مقبل ..»[(٤)]، ووصفه بالعلم في مواضع من السلسلة الصحيحة، والضعيفة، واستشهد به.

---

(١) انظر: «حياة الألباني»، لمحمد بن إبراهيم الشيباني: (٢/ ٥٥٦)، وله كلام كثير غير ذلك في الثناء عليه في كتبه ومحاضراته.

(٢) انظر: «الشيخ مقبل بن هادي الوادعي ودار الحديث بدماج»، لمعمر بن عبد الجليل القدسي: (ص٨٠)

(٣) «الهدي والنور»، رقم (٨٥١)، ضمن سؤالا أبي الحسن المأربي، بتاريخ ٩/ ٧/ ١٤١٦هـ.

(٤) «الهدىٰ والنور»، (٨٧).

في تلك المرحلة الألبانية للوداعي؛ أخرج «**المستدرك للحاكم**»، لم يقدم فيه شيئًا تقريبًا، و«**الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين**»، وغيرها، وهي الكتب التي لا نجد فيها فارقًا كبيرًا عن طريقة الألباني، المعتمدة علىٰ تتبع الطرق والشواهد، وتقوية الحديث بها، والحكم علىٰ ظاهر الإسناد اللهم إلا في استثناءات قليلة.

ولكن تطورًا جدّ مع الوادعي في ميله في فترة لاحقة أن يسلك طريقة العلل، فأخرج كتيبًا صغيرًا في العلل بعنوان «**غارة الفصل علىٰ المعتدين علىٰ كتب العلل**» قرّر فيه صراحة أنه لا ينبغي للمعاصرين أن يصححوا حديثًا أعله جهابذة علماء الحديث المتقدمين، كأحمد، ويحيىٰ بن سعيد القطان، وأبي حاتم، وأبي زرعة، والبخاري والدار قطني وأمثالهم[1]؛ فإن الأئمة يحفظون حديث المحدث، وحديث شيخه، وحديث تلميذه، سواء أكان حفظ صدر، أو كتاب، فإذا حدث المحدث عنه ما ليس من حديثه علموا أنه وهم عليه.

وسئل مقبل صراحة: «هل هناك فرق بين منهج المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتضعيفها؟»، فأجاب: «نعم، يوجد فرق. فالمتقدمون أحدهم يعرف المحدث، وما روىٰ عن شيخه، وما روىٰ عنه طلبته، ويحفظون كتاب فلان، فإذا حدّث بحديث يقولون: هذا ليس من حديث فلان. فهم لا يماثلهم أحد، والمعاصرون لا يعدو أحدهم أن يكون باحثًا. أما كتب العلل، فالمعاصرون لا يتحرون في هذا، وكذلك زيادة الثقة، والشاذ، فربما يغتر أحدهم بظاهر السند، ويحكم علىٰ الحديث بظاهر السند، وقد سبقه المتقدمون وحكموا عليه بأنه حديث معَل. فينبغي أن تعرض كتب المتأخرين علىٰ كتب العلل حتىٰ تعرف أخطاؤهم، فإن لهم أخطاء كثيرة بالنسبة إلىٰ العلماء المتقدمين، ولا يقال: كم ترك الأول للآخر في علم الحديث. أروني شخصًا يحفظ مثل ما يحفظ البخاري، أو أحمد بن حنبل، أو تكون لمعرفة بعلم الرجال مثل يحيىٰ بن معين، أو له معرفة بالعلل مثل علي بن المديني، والدارقطني، بل مثل معشار الواحد من هؤلاء، ففرق كبير بين المتقدمين والمتأخرين»[2]. وصحيح أنه رفض وصف الألباني بالتساهل نظرًا للفارق العلمي

---

(١) انظر: «غارة الفصل علىٰ المعتدين علىٰ كتب العلل»، لمقبل الوادعي: (ص ١٠٣).

(٢) انظر: «تحفة المجيب علىٰ أسئلة الحاضر والغريب»، لمقبل الوادعي: (ص ٩٧-٩٨)، باختصار، سؤال (١٥).

بينهما كما صرّح، لكنه لم يُخلِ الإجابة من الإشارة إلىٰ أنه «الشيخ ناصر الدين الألباني حفظه الله تعالىٰ في السلسلة الضعيفة تطمئن نفسي غاية الاطمئنان للقراءة فيها، وفي السلسلة الصحيحة أيضًا كذلك تطمئن نفسي، وربما في بعض الأحاديث لا تطمئن النفس إلىٰ تصحيحه، مثل حديث: (أبغض الحلال إلىٰ الله الطلاق)، وبعض الأحاديث التي يصححها مثل حديث (ازهد في الدنيا يحبك الله)، و(استعينوا علىٰ أموركم بالكتمان)، وبعض الأحاديث لا تطمئن النفس إلىٰ تصحيحها»[1].

ومن أصرح نصوصه في مخالفة طريقته للألباني، وبخاصة في منهج الألباني في التساهل في التصحيح، وفي تصحيح الزيادات، يقول مقبل: «الأحاديث التي نرىٰ أن الشيخ الألباني حفظه الله، وهو يعتبر إمام وقته في علم الحديث، تساهل فيها؛ فأنا في كتبي، وفي مؤلفاتي، أقرر ما أراه حقًا، ولا أتعرض لمصادمة الشيخ حفظه الله، فإني أهابه، وليبلغ الشاهد الغائب»[2]، ومع هذه الهيبة للألباني، واعتقاد مقبل أنه إمام الوقت في الحديث، وأنه ينبغي علىٰ المتصدر لنقده أن ينفق خمسين عامًا في دراسة الحديث مثله، يرجع فيقول: «وأنا أخبرك أيها السائل أنني أشمئز كثيرًا من بعض الزيادات التي يصححها الشيخ الألباني حفظه الله، ولا تطمئن نفسي إليها، الزيادة من الثقة مقبولة إذا لم يخالف مَن هو أرجح منه، إذن إذا خالف من هو أرجح منه، تعتبر زيادة شاذة، ولأخينا الفاضل أحمد بن سعيد حفظه الله رسالة في الإشارة بالإصبع في التشهد، وبيّن فيها أن التحريك الذي صححه الشيخ الألباني ليس بصحيح، وأنه ضعيف. فطلبة العلم الآن، الحمد لله، يستنكرون بعض الزيادات، وإذا توفي الشيخ حفظه الله، وأسأل الله العظيم أن يبارك في عمره، فسترىٰ الانتقادات أكثر، لكن الناس يهابون من الشيخ، وماذا عمل بأبي غدة؟ وماذا عمل بالكتاني؟ وماذا عمل بوزير الأوقاف في أبي ظبي الذي اعترض عليه؟ الصحيح أنه يشرِّحه، حتىٰ يتمنىٰ وزير الأوقاف أنه مات إذا كان بقلبه حياة، ولا أنه اعتراض علىٰ الشيخ ناصر الدين الألباني»[3].

---

(١) انظر: «إجابة السائل»، لمقبل الوادعي: (ص ٥٦٧)، سؤال (٣٢٥).

(٢) انظر: «إجابة السائل»، لمقبل الوادعي: (ص ٥٤٩)

(٣) انظر: «إجابة السائل»، لمقبل الوادعي: (ص ٥٥٠-٥٥١)

وعلىٰ صعيد آخر، لمز الألباني الوادعي بقلة التوسع في التخريج بما يؤثر علىٰ التصحيح والتضعيف- بما يعني قلة تتبع الطرق التي بها تحسن الأحاديث كما في منهج الألباني- يقول: «ما رأينا له آثارًا سوىٰ الجزء الأول من تخريجه لتفسير ابن كثير، وهو يأتي الأمور من أقرب أبوابها، وليس عنده توسع في التخريج، التوسع الذي يتطلبه البحث العلمي خاصة في التصحيح والتضعيف»[1].

وتعمّق هذا الاتجاه في ممارسته العملية في «أحاديث معلَّة ظاهرها الصحة»، وتحقيقه وتعليقه علىٰ «**الإلزامات والتتبع**» للدراقطني. وظهر أثره في أعمال تلامذته، كمصطفىٰ العدوي، وأبي الحسن المأربي، وعبد الله بن محمد الحاشدي، وغيرهم، والفرق المنهجي الذي بينهم وبين مدرسة الألباني.

ورغم أن الوادعي، في الجملة؛ قليل الإنتاج، وبخاصة إذا قورن بالإنتاج الضخم للألباني؛ إلا أنه ينبغي أن ينظر إليه علىٰ أنه تطوير نوعي لمدرسة الألباني، ومن ثَمَّ المدرسة السلفية، في الاشتغال الحديثي، ولا نغالي إن قلنا إن فهمه في الحديث أحسن من فهم الألباني، وأن نظرته التعليلية ممتازة، جاوز فيها الألباني منهجيًا. ومن الصحيح أيضًا أن يقال إنه لا يلزم من اهتمام الوادعي وتوجهه إلىٰ العلل؛ أنه كان إمامًا في العلل، أو فاق من بعده فيها، لكن من اللازم أن يقال إنه مثّل تطورًا، وتوسطًا في هذا المجال، بين اتجاه الألباني، واتجاه العلل النقدي الذي يعظم المتقدمين ويحتذي طريقتهم تنظيرًا وتطبيقًا وهو الاتجاه الذي نشط في الاشتغال السلفي الحديثي لاحقًا.

ويعتبر أبو الحسن المأربي المصري: مصطفىٰ بن إسماعيل؛ من أبرز تلامذة الوادعي، وله اشتغال جيد بخاصة في العلل والجرح والتعديل، له كتاب «**شفاء العليل في ألفاظ الجرح والتعديل**»، لو أتمه ورتبه ووضع له فهارس= لكان أهم كتب هذا الباب. وله «**إتحاف النبيل**»، وهو أجوبة حديثية تكشف عن اطلاع واسع في العلل. وإن كان قد قل إنتاجه العلمي مؤخرًا، لانشغاله بالقضايا السياسية، وما يسمىٰ بالقضايا المنهجية في سياق سجالاته مع المدخلية، ونظرًا للظروف الصعبة التي تمر

---

(١) مادة صوتية:

http://islamancient.com/play.php?catsmktba=43670#

بها اليمن منذ أحداث الثورة، بطبيعة الحال.

وقد سبق ذكر الممثل الثاني للتيار الوادعي المتوسط: مصطفىٰ العدوي، المصري، وله ملاحظات حديثية علىٰ الألباني، فضلًا ردوده الفقهية عليه في مسائل مبنية علىٰ تصحيح الأحاديث، كمسألة صيام السبت، والذهب المحلق، وغيرها، ضمنها في أعمال كثيرة، منها «**نظرات في السلسلة الصحيحة**»، و«**الترشيد**»، وضمَّنه «**المؤنق**» في مسألة الذهب المحلق، و«**شرح علل الحديث**»، و«**الجامع لأحكام النساء**»، وله فتوىٰ في منهج الألباني في تصحيح الحديث في «**مصطلح الحديث سؤال وجواب**»، وكلها تدور حول نفس المضمون: إهمال الألباني لأقوال المتقدمين، وعلم العلل، وأنه يحكم علىٰ ظواهر الإسناد، في مواضع كثيرة. وكانت أعماله هذه سببًا في اشتعال سجال حديثي محدود -نظرًا لثقل المتسجالين، وكون السجال محليًا- مع مشتغل سلفي آخر بالحديث، انتصر لطريقة الألباني هو أحمد بن أبي العينين، صهر العدوي، تبادلا خلالها الردود، وأشهرها: «**شبهات حول الحديث الحسن وقواعد في علم الحديث والجرح والتعديل**»، و«**الانتصار للحق وأهل العلم الكبار**»، «**إقامة الدليل علىٰ علو رتبة إرواء الغليل والرد علىٰ مستدرك التعليل**»، و«**التفنيد لكتاب الترشيد**»، كما أن له استدراكًا علىٰ تحقيق مسند عبد بن حميد لمصطفىٰ العدوي، وهو تحقيق لم يقدم فيه العدوي الكثير، وتعرض عمله فيه للنقد، خاصة في الإصدار الأول لهذا العمل.

وللعدوي نتاج فقهي مؤسس علىٰ طريقته الحديثية مثل كتابه: «جامع أحكام النساء»، وهو النتاج الفقهي الذي جعله هو وسليمان العلوان وعبد العزيز الطريفي يمثلون خطًا فقهيًا سلفيًا أكثر تحررًا من الاتجاهات الفقهية السلفية الأخرىٰ، فهم أبعد عن التقيد بالمذاهب، وأبعد في الوقت نفسه عن التزام أخبار من الجنس الذي يصححه الألباني، مع عنايتهم الظاهرة بأقوال الصحابة والتابعين.

ولعل المساهمة الأهم للعدوي في علوم الحديث هي المدرسة التي أقامها في بلدته منية سمنود بمحافظة الدقهلية بمصر، والتي خرج فيها عددًا من شباب طلاب العلم الذين يسيرون علىٰ نفس منهجه، حيث يقدم هناك عددًا من الدروس غير المألوفة في الاشتغال السلفي مثل شرحه لكتاب: «**العلل**» للدارقطني.

(٤)

إذا انتقلنا إلىٰ السعودية، والجزيرة العربية بعموم؛ فمن الملاحظ أنه لم يكن علم الحديث واضحا كعلم مستقل حتىٰ برز الألباني. ولعل أبرز الأسباب كانت اهتمامهم بالتوحيد والفقه، علىٰ حساب الحديث. فلم يبرز محدث فذ في تلك الأنحاء، منذ قيام الدعوة الوهابية وحتىٰ الدولة السعودية الثالثة، وإن كانت هناك جذور للاشتغال الحديثي متمثلة في بعض علماء نجد الذين اتصلوا بعلماء الحديث في شبه القارة الهندية مثل الشيخ سعد بن حمد بن عتيق. والذي كان له أثر كبير علىٰ عبد العزيز بن باز، ويبدو هذا الأثر واضحًا في اهتمامات ابن باز بالحديث، والتي لا يمكن مقارنتها بأي عالم في طبقته أو الطبقة التي تليها.

ومن الصحيح أنه وُجد اشتغال حديثي لأسماء مثل حمّاد الأنصاري، قبل وصول الألباني المملكة، إلا أن إنتاجه كان قليلًا، ولم يظهر له تأثير في الساحة العلمية.

بزغ اسم الألباني ونشاطه الحديثي في المملكة بفضل أشرطته، وكتاباته، وإن كان الظاهر أن توجيه ابن باز له كان له أثر أكبر في توجيه الناس إلىٰ الألباني. فقد كان ابن باز غير حنبلي، بعكس الاتجاهات السائدة هناك حينها، وكان يهتم بالتصحيح والتضعيف، كمادة للترجيح الفقهي. وكان لابن باز دور في جلب الألباني للتدريس في الجامعة الإسلامية. ولما قدم الألباني المدينة أحدث انقلابًا علميًا فيها. ودرس عليه العديد من الطلاب في المراحل المختلفة علم الحديث في الجامعة، مما أدىٰ لظهور تيار حديثي في تلك البقاع.

وقبل ورود الألباني، وأثناءه؛ وجد اشتغال حديثي في الجامعات الإسلامية المنشأة حديثًا في عهد الملك المؤسس، ولكنه كان ذا طابع أكاديمي، ليس فيه الكثير من الابتكار والتجديد، فضلًا عن الاجتهاد، فقد درس العديد من المدرسين غير السعوديين الحديث في الجامعات السعودية، كعبد المجيد محمود، والسيد صقر، وأبو شهبة، الذي كان له درس إذاعي في شرح البخاري.

كذلك وجد تيار حديثي في المدينة، مثَّله عبد المحسن العباد، ويمتاز باهتمامه بالمتون، وليس له كبير إنتاج تأليفي اللهم إلا أعمال مفرقة، ومن أهم رسائله في الحديث دراسته لحديث «نضَّر الله امرءًا»، إلا أنه من حيث العموم: ليس اهتمامه بالعمل في الأسانيد كثيرًا، ولا تكاد تتجاوز مراجعه في الرجال مثلًا تقريب التهذيب وما في درجته، وليس هناك فوارق منهجية تقريبًا بينه وبين الألباني، وإن كان قد يخالفه في بعض التطبيقات الفرعية في الحكم علىٰ بعض الأحاديث، كحديث النهي عن صيام السبت، الذي أشرنا إلىٰ خلافهما فيه في الكلام عن الفقه. وتركز جهده الأساسي في قراءة الكتب الستة والتعليق عليه، بما يمكن أن يكون امتدادًا لمدرسة المحدثين الهنود في الحرم، وتعليقهم علىٰ الكتب، كعبد الحق الهاشمي، وعلي الهندي، وغيرهم، مع قصور طريقة العباد عن اهتمامهم بالأسانيد والإجازات.

كذلك نشأ في المدينة مدرسة ربيع المدخلي، ذات الاتجاه المعروف في مسائل التبديع وطاعة ولي الأمر. درس ربيع علىٰ الألباني في الجامعة الإسلامية[1]، وتبادلا الثناء والتزكية -مع فرق الرتبة والعمر بينهما. وتعدُّ تزكية الألباني الشهيرة للمدخلي من أهم ما تفخر به مدونات الجامية في تزكية التيار ومعياريته السلفية بالنسبة لغيره من الاتجاهات، وهي قول الألباني عن ربيع: «باختصار أقول: إن حامل راية الجرح والتعديل اليوم في العصر الحاضر وبحق هو أخونا الدكتور ربيع، والذين يردون عليه لا يردون عليه بعلم أبدًا، والعلم معه، وإن كنت أقول دائمًا وقلت هذا الكلام له هاتفيًا أكثر من مرة أنه لو يتلطف في أسلوبه يكون أنفع للجمهور من الناس سواء كانوا معه أو عليه، أما من حيث العلم فليس هناك مجال لنقد الرجل إطلاقًا، إلا ما أشرت إليه آنفًا من شيء من الشدة في الأسلوب، أما أنه لا يوازن فهذا كلام هزيل جدًّا لا يقوله إلا أحد رجلين: إما رجل جاهل فينبغي أن يتعلم، وإلا رجل مغرض»[2].

ربيع المدخلي حاصل علىٰ درجة الدكتوراه في الحديث، وحقق جزءًا من «**المدخل**» للحاكم، وكذلك «**النكت علىٰ ابن الصلاح**» لابن حجر، وهو تحقيق

---

(١) انظر: «بيان فساد المعيار: حوار مع حزبي متستر»، لربيع المدخلي: (٤١)، ترقيم إلكتروني من نسخة الكتاب من الموقع الرسمي للمدخلي.

(٢) شريط «الموازنات بدعة العصر»، للألباني.

جامعي عادي، أصله رسالة دكتوراه، وقد استدرك عليه من حقق الكتاب لاحقًا -طارق عوض الله، وماهر الفحل- مواضع ليست قليلة، وله كتاب «**بين الإمامين مسلم والدارقطني**»، رسالته الجامعية الأخرىٰ. باستثناء ذلك، فليس للمدخلي أثر كبير في الاشتغال الحديثي، إلا بعض معاركه مع مخالفيه، كسجاله مع أبي الحسن المأربي حول حديث الآحاد وإفادته العلم، ومع المليباري حول صحيح مسلم. أما الأثر المنهجي فليس فيه كثير افتراق عن منهج الألباني، بل هو نفس طريقه تقريبًا. فاعتماده علىٰ مناهج المتأخرين، وقواعدهم، يجعل باستطاعته أن يقول أحيانًا: «ولو درس أبو حاتم وغيره من الأئمة -حتىٰ البخاري- دراسةً وافية، لما تجاوزا -في نظري- النتائج التي وصلتُ إليها. لأنني -بحمد الله- طبّقتُ قواعد المحدثين بكلِّ دقّة، ولم آل في ذلك جهدًا»[1].

ولا يعني هذا أنه لم توجد محاولات لنقد الألباني، أبرزها مجهود عبد الله الدويش، الذي يحكىٰ أنه كان من الأفراد في الحفظ، وكان من أوائل من تصدروا لنقد الألباني، في كتابه «**تنبيه القاري علىٰ تقوية ما ضعفه الألباني**»، لكنه انتقاد جزئي، ليس منهجيًا.

ومع تطور حركة التحقيق والنشر في علم الحديث، وبخاصة بعد طباعة كتب العلل، كعلل الدار قطني، وابن أبي حاتم، والترمذي، والمديني، وغيرهم؛ بدأت تنشط حركة حديثية سلفية؛ أولت كتب العلل عنايتها، ورأت أن العمل الحديثي السائد يهمل النظر في العلل، ويحكم علىٰ الحديث بظاهر الإسناد، وجمع الطرق وتقوية الحديث بها، ويعمل بقواعد المتأخرين المطردة، دون الانتباه لوجوب الترجيح بالقرائن في كل حالة علىٰ حدة، دون قانون مطّرد. ويرون وجوب التفريق بين أحكام المتقدمين من المحدثين، كالنقاد الجهابذة أحمد والبخاري وأبي حاتم وابن معين، ونحوهم، قبل القرن الثالث، ومن بعدهم، من المتأخرين، كابن الصلاح والذهبي وابن حجر والسيوطي ونحوهم، فليس حديث الصدوق باصطلاح ابن حجر حسنًا دائمًا، ولذلك يقللون من اعتماد الحسن لغيره، لأن أكثره قائم علىٰ التقوية.

---

(١) انظر: «بين الإمامين مسلم والدارقطني»، لربيع المدخلي: (٥٨).

ينسب هذا الاتجاه عادة لحمزة المليباري، وهو دكتور في الحديث، من شبه القارة الهندية، عمل فترة في الجامعة الإسلامية، ثم انتقل إلىٰ الإمارات. من كتب المليباري «**الحديث المعلول**»، و«**تصحيح الحديث عند ابن الصلاح**»، و«**نظرات جديدة في علوم الحديث**»، و«**الموازنة بين منهج المتقدمين والمتأخرين**»، وبعض التخريجات اليسيرة. ولكن الذي دفع به إلىٰ الواجهة، وأبرز الخلاف المنهجي العميق بين تلك الطريقة، وطريقة الألباني السابقة؛ السجال الذي خاضه مع ربيع المدخلي حول صحيح مسلم. حيث كتب المليباري «**عبقرية الإمام مسلم**»، ذكر فيها بعض الأفكار حول صحيح مسلم أهمها أن مسلمًا قصد بترتيب الأحاديث في صحيحه قوة المتقدم علىٰ المتأخر، وأنه قصد بتأخير بعض الأحاديث إعلالها، فثارت ثائرة المدخلي، وكتب ردًا عليه «**الرد المفحم علىٰ من اعتدي علىٰ صحيح مسلم**»، ثم «**منهج الإمام مسلم في صحيحه ودحض شبهات المليباري حوله**»، وتوالت بينهما الردود، فكتب المليباري: «**منهج الإمام مسلم في صحيحه والرد علىٰ الدكتور ربيع المدخلي**»، و«**ما هكذا يا سعد تورد الإبل**». وتعد فرقة المداخلة، وبعض مَن يقترب منها: المليبارية فرقة مبتدعة؛ نظرًا لأقوالها المبتدعة في علم الحديث، وينسبون إليهم أقوالًا لا يخلو من إطلاقها من إرادة التشنيع، كقولهم: إن صحيح مسلم كتاب علل، وأن الحسن ليس بموجود، وأن تفرد الثقة غير واقع، وأن التحسين بالطرق مطلقًا ممنوع[1].

من ناحية أخرىٰ، يمكن أن نقول إن الأمر فيما يتعلق بالمليباري، ونسبة المليبارية يشبه ما قيل إن المذهب لمالك والشهرة للشافعي وأحمد، فالحق أن المليباري، علىٰ أن جهده وأثره لا ينكر؛ قد ذاع صيته في هذه المسألة بسبب السجالات سابقة الذكر، إلا أنه لم يكن الوحيد الذي قال بتلك المضامين، ولا أول مَن قال بها، فقد سبقه للإشارة إلىٰ كثير منها سليمان العلوان، وعبد الله السعد، وغيرهما، وخارج الجزيرة العربية، سبقه إلىٰ ذلك النظر: محمد عمرو عبد اللطيف، وطارق عوض الله، كلاهما في مصر، فقد كتب محمد عمرو كتبه المعتمدة، مثل **تبييض الصحيفة** وغيرها أوائل التسعينيات، قبل أزمة المليباري بفترة طويلة، كذلك أملىٰ طارق عوض الله انتقاداته علىٰ كتاب الطحان في المصطلح عام (١٩٨٩) تقريبًا، وطبع صيانة الحديث، وردع

---

(١) راجع في ذلك: «نقد مجازفات المليباري» لأحمد بن صالح الزهراني.

الجاني، مبكرًا عن حقبة المليباري، وفيها تلك الإشارات نفسها.

وبالعودة إلىٰ نطاق الجزيرة؛ فإن عبد الله السعد يعدّ من أبرز المشتغلين بالعلل من المحدثين السلفيين بعامة، والسعوديين بخاصة، له أشرطة في الرد علىٰ الألباني في بعض الأحاديث التي يرىٰ أنه تساهل في تصحيحها. وقد رد عليه الألباني في شريط مماثل، وقد اشتهر بكتابة المقدمات أكثر من كتابته الكتب أو الرسائل، ومن أهم تلك المقدمات مقدمته علىٰ «**تعليقة علىٰ العلل**» لابن عبد الهادي، و«**منهج الأئمة المتقدمين في التدليس**» لناصر الفهد، فضلًا عن الفتاوىٰ الحديثية التي يجيب فيها علىٰ الأحاديث.

ومن الأسماء المهمة في ذلك المجال أيضًا: إبراهيم اللاحم، علىٰ قله شهرته عند غير المتخصصين، حيث تعرض لمباحث حديثية لم يسبق إليها علىٰ هذا النحو، كما في كتابه «**الاتصال والانقطاع**»، و«**الجرح والتعديل**»، و«**مقارنة المرويات**».

وهذا الاتجاه في مقابل الاتجاه الحديثي التقليدي في السعودية، وليس له أعلام كبار يمثلونه، إلا إن أدخلنا فيه عبد الكريم الخضير.

أما الاتجاه المتوسط، فيمثله سعد الحميد، ويعد اشتغال ابن باز الحديثي من هذا النوع في الجملة، ويمكن أن يقال إن هذا الاتجاه قد غلب علىٰ كثير من الأكاديميين السعوديين المتخصصين في الحديث، مثل عمر المقبل، وخالد الدريس، في رسالتيه الجامعيتين المهمتين: «**الحديث الحسن**»، و«**موقف الإمامين البخاري ومسلم من مسألة السماع**»، وعبد العزيز العبد اللطيف في «**ضوابط في الجرح والتعديل**».

أما الشريف حاتم العوني= فيمثل مدرسة حديثية مستقلة، تعمق البحث النظري جدًّا، مع مفاتح اشتغال بالبحث التطبيقي، ودراساته في هذا الباب نوعية، خاصة في كتابيه المهمين «**المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس**»، وهو رسالته الجامعية، و«**المنهج المقترح لفهم المصطلح**»، الذي طرح فيه بعض الأفكار التجديدية لقواعد المتأخرين لعلم الحديث، وبخاصة نظام **نخبة الفكر** لابن حجر، وهذا فضلًا عن كتابه المشهور: «**إجماع المحدثين علىٰ عدم اشتراط العلم بالسماع في الحديث المعنعن بين المتعاصرين**»، الذي انتصر فيه لصحة الإجماع الذي قرره مسلم في مقدمة الصحيح

علىٰ أنه يكتفىٰ بالمعاصرة لقبول المعنعن، ودفع كون البخاري وابن المديني وغيرهما كانوا يشترطون العلم بالسماع فوق المعاصرة، وقد أثار هذا سجالًا مع غير واحد من المشتغلين بالحديث، أهمهم إبراهيم اللاحم، حيث تبادلا الردود حول هذه المسألة، الأول في سياق «الاتصال والانقطاع»، ثم أفرد ردًّا عليه في كتاب مستقل، والثاني في كتاب مستقل. وإن قل إنتاجه الحديثي مؤخرًا؛ نظرًا لاشتباكه في سجالات غير حديثية، ورغم هذا السجال فإن رسالة حاتم الشريف في إجماع المحدثين علىٰ صغر حجمها تعد نموذجًا للدراسة التجديدية في العلم.

ولم تحجب مصر عن أصداء هذه التطورات الكبيرة في الاشتغال السلفي الحديثي. فبعد المرحلة الألبانية: الحويني، والمتوسطة: العدوي، وصلت مدرسة المتقدمين والمتأخرين إلىٰ مصر، وبرزت في بعض الأسماء مثل، محمد عمرو عبد اللطيف، الذي لا يكاد يُعرَف إلا في وسطه الضيق، حيث لا يُعرَف خارج مصر تقريبًا، إلا عند قلة من المتخصصين، فقد كان مقلًا في إنتاجه، واسع الاطلاع جدًّا، وحسن التعامل مع كتب العلل مما أثّر علىٰ قلة إنتاجه، فلم يقدر علىٰ التوسع، ومن أهم ما أخرج: «**قلب القرآن ياسين**»، ويتجلىٰ منهجه في تخريج تخريج حديث «**الفينة**»، ومن قرأ في هذا الكتاب= يقف علىٰ سعة علمه، وهذا فضلًا عن كتبه الأولىٰ التي أبرزت طريقته في الاهتمام بالعلل والوقوف علىٰ كلام المتقدمين والاعتناء به، وأهم تلك الكتب: «**تبييض الصحيفة بأصول الأحاديث الضعيفة**»، وهي مائة حديث في جزئين، و«**تكميل النفع بما لم يثبت به وقف ولا رفع**»، وهذا فضلًا عن مساهمته في دار التأصيل للتحقيق العلمي التي بدأ نتاجها يخرج مؤخرًا بطباعة عدد من كتب السنة الأصول، ومن أسباب عدم شهرته؛ زهده وورعه الشديدان، ووفاته في سن مبكرة نسبيًا، ومع ذلك فبصماته واضحة في الساحة المصرية. الاسم الآخر البارز علىٰ الساحة المصرية السلفية لنفس الاتجاه طارق عوض الله، ومن أهم أعماله: «**شرح لغة المحدث**»، وهي منظومة في المصطلح له، وتعليقاته علىٰ النكت، وفيه مباحث جديرة بالإخراج مستقلة، و«**الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات**»، «**طليعة فقه الإسناد وكشف حقيقة المعترض علىٰ الأئمة النقاد**»، و«**حسم النزاع في مسألة السماع**»، ويتجلىٰ عمله التطبيقي في كتاب: «**النقد البناء لحديث أسماء في كشف**

الوجه والكفين للنساء»، كنموذج تطبيقي من أهم كتبه، وله ردود علىٰ محمود سعيد ممدوح، والسقاف، وغيرهما.

هناك أسماء أخرىٰ برزت في المجال السلفي للاشتغال بالحديث، كعبد الله الجديع، من الكويت، وله «**تحرير علوم الحديث**»، و«**أحاديث ذم الغناء والمعازف**»، إلا أن نجمه خفت مبكرًا، بسبب آرائه الفقهية عن المعازف واللحية، مما كان كفيلًا لإخراجه من الدائرة السلفية.

(٥)

يمكن أن نقرر بإجمال أن علم الحديث هو أعظم مجالات الاشتغال السلفي العلمي؛ جودة، وتطورًا.

أما سبب ذلك فيرجع إلىٰ الارتباط الوثيق، والتلازمي، بين السلفية والحديث. السلفية التي تنزع إلىٰ الاجتهاد، وترفض التقليد؛ هي متوجهة قبل كل شيء إلىٰ الدليل الشرعي الذي تحارب به التقليد، والقرآن قطعي الثبوت، فلم يبق إلا السنة التي ينبغي تمحيص الثابت منها من غير الثابت حتىٰ يصح الاعتماد علىٰ الثابت، ويطرح الضعيف، ويرد علىٰ المتعصبين الآخذين به. **كذلك لا نقدر أن ننفي العامل الشخصي في ذلك الذيوع والانتشار، وهو عامل الألباني. وكثير هم الأفذاذ والعباقرة الذين يغيرون مسارات دول وتيارات فكرية. فمن الصحيح أن السلفية في نسختها الوهابية عاشت قريبًا من القرنين، وأن السلفية التي صاحبت الدولة السعودية الثالث عاشت قريبًا من الأربعين عامًا، دون ذلك الاهتمام الحثيث بالسنة وعلومها، وببعض الجهود الفردية التي ذكرناها أول البحث، إلا أن ذلك التوجه، والاشتغال، والكثافة الشديدة في الإنتاج السلفي في الحديث وعلومه؛ لم تعرف إلا بعد الألباني.**

الأمر الآخر الذي أدىٰ إلىٰ هذا التطور والتجويد، وهو مبني علىٰ الأول، أن الجامعات السعودية، بأقسام الحديث فيها، قد وجهت اهتمامها إلىٰ دراسات الحديث، وتحقيق الكتب القديمة فيه. مما سمح بالاطلاع الواسع علىٰ جهود النقاد

المحدثين في تعليل الحديث، وإبراز علم العلل من جديد، مما طرح أسئلة جديدة في علم الحديث، وأسئلة جديدة بالأخص علىٰ طريقة الألباني وأحكامه التي كانت ملء السمع والبصر. كل هذا كان يمثل سيرورة طبيعية، وحتمية، لتطور علم الحديث.

ليس معنىٰ ذلك أن الاشتغال السلفي بالحديث لا يواجه إشكالات، كعدم وجود كثير من المجيدين، أو لغلبة التيار الأكاديمي قليل الإبداع والتجديد، أو الكثرة الغثائية في التحقيق والتخريج دون تناسب مع الكيف والجودة، أو شيوع التقليد في بعض الدوائر الحديثية، وبخاصة الألبانية. ولكن، ومع كل ذلك، فالاشتغال السلفي الحديثي هو أحسن اشتغال إسلامي بالسنة، في العصر الحديث، والفترة المعاصرة. وتكفي مجرد المقارنة مع الكتابات الغمارية الغارقة في التخريج علىٰ طريقة السيوطي، وتحسين وتصحيح الأحاديث الباطلة فيما يؤيد اختياراتها دالة علىٰ هذا الفرق الثابت. ربما حفّزت الإنجازات السلفية في الحديث الاتجاهات الأشعرية لتجويد أعمالها، كما نلاحظ في طريقة الاشتغال الأشعري بالحديث بدءًا من عبد الفتاح أبي غدة، وصولًا إلىٰ محمد عوامة، التي تنحو نحوًا محافظًا، بعيدًا عن الغلو الغماري.

ففي الجملة تفوقت السلفية علىٰ الأشعرية في مجال السنة، في البحث النظري، والتطبيقي. فقط حافظت الأشعرية علىٰ ميراثها التقليدي في الاشتغال العملي في السنة، بمعنىٰ المحافظة علىٰ استمرار الإجازات، والاهتمام بالأسانيد، والقراءة أحيانًا. وإن اتخذ ذلك في الغالب الأعم طابعًا شكليًا، ليس له أدنىٰ قيمة علمية.

ومع ذلك فقد حاول السلفيون اللحاق بالركب ومنافسة الأشاعرة في ذلك المجال، فلحظنا اهتمامًا سلفيًا واضحًا بتحصيل الأسانيد في السنين العشر الأخيرة، فبرزت أسماء سلفية لامعة في سماء الأسانيد والإجازات، كمحمد زياد التكلة، وغيره، وخصص ملتقىٰ أهل الحديث، أهم ملتقىٰ سلفي، وحديثي علىٰ الإنترنت، منتدىٰ خاصًا للأسانيد والإجازات. ونشطت دول الخليج، بدءًا بالكويت، ثم السعودية، ثم انتقل ذلك إلىٰ خارج الجزيرة، كمصر، بإقامة مجالس للسماع، قرئت فيها الكتب التسعة، في الكويت، والعديد من الكتب في بلاد أخرىٰ، علىٰ مسندين كبار من شتىٰ أنحاء العالم الإسلامي.

ولا يخفىٰ أن هذا الاهتمام ليس له أثر علمي، ولا يساهم في تجويد الاشتغال

الحديثي، فهو ليس تلقي رواية كالقرآن، وإنما هو رواية لكتب مطبوعة، وهو عمل قليل الفائدة، ولاسيما مع ما يشوب هذه المجالس من سرعة فائقة في القراءة، لا يحقق معها السامع الفائدة المبتغاة، علىٰ طريقة: يكفيك من الحديث شمه. وهي الطريقة التي ما زال المحدثون ينتقدونها منذ مئات السنين، كما نجد في كلام الذهبي، وابن دقيق العيد وغيرهما. وهناك الكثير مما يضاف حول تلك المجالس، وعلاقتها بتحسين الاشتغال بالحديث، وما تتسم به من إيجابيات وسلبيات، ولكننا نعرض عن ذلك نظرًا لخروجه عن موضوعنا الرئيس، فنكتفي بما سبق من عرض ووصف لهذه الظاهرة.

أخيرًا: في تقديرنا أن الاشتغال السلفي للحديث، الذي يعيش طور النضوج حاليًا؛ مرشح للاستمرار في التجويد، نظرًا لانتشار الأعمال الجيدة علىٰ المستوىٰ الجامعي فيه، بخلاف السائد عن الأعمال الجامعية في العلم، إضافة إلىٰ الطبيعة الحية والتراكمية البنائية في الأعمال فيه، فنحن نلحظ أن هناك تجاوزًا فعليًا لمرحلة الألباني علىٰ مستوىٰ العديد من الأبحاث الجامعية، ومناهج أساتذة الحديث البارزين فيها، ولا يبقىٰ إلا المدرسة الأردنية التي تتشبث بالتقليد وحيدة، أو شبه وحيدة في هذا المجال، مع المدرسة المدخلية، محدودة الإنتاج.

تبقىٰ الإشارة إلا أن الاشتغال الحديثي السلفي بصفة عامة هو امتداد لمناهج أهل الحديث، واعتبارهم معيارًا لما يُقال في السنة ثبوتًا وردًا، مع إهمال لطرائق الفقهاء في نقد الأخبار، وقلة اشتغال بتحقيق القول في مناهج الفقهاء من طبقة أبي حنيفة ومالك، والتعامل مع منهج المحدثين علىٰ أنه قاضٍ علىٰ مناهج الفقهاء في القبول والرد، والحقُ أن هذا يشبه بالضبط إهدار فقه المحدثين، والتعامل مع فقه الفقهاء علىٰ أنه قاضٍ علىٰ طرائق المحدثين في تفسير الوحي.

وسواء قلنا إنه كانت لهذه الطبقة من الفقهاء المتقدمين مناهج مستقلة في قبول الرواية وردها، أو قلنا: إنها نفس المناهج متفقة بين الفريقين لكن طريقة الفقهاء في إعمالها مختلفة= فستبقىٰ طرائق الفقهاء هذه بحاجة للدرس والتحليل، الذي يقود ربما لاعتبار بعض مسالكهم وأنها قد تكون أحسن من بعض مسالك المحدثين.

والخطوط العريضة للنظر في هذا الباب ترجع للفرق بين تعظيم المحدثين للأسانيد التي وصلتهم ورأوا صحتها، وبين عدم تعظيم الفقهاء لها بنفس الدرجة واعتنائهم

بعرض المتون التي أتت بها هذه الأسانيد علىٰ المحكمات وعلىٰ المشهور من عمل الفقهاء وأقوالهم في طبقات القرون المفضلة.

وليس همنا هنا تحرير هذا الباب فليس هو موضوع كتابنا، لكنها إشارة ضرورية لباب كان له أعظم الأثر علىٰ التلقي الفقهي والكلامي السلفي، خاصة في حدود ما يتم إثباته من المرويات ويبنىٰ عليه قول عقدي وفقهي، وقد يكون هذا الذي تم قبوله لو قيل فيه بأقوال الفقهاء وطرائقهم في اعتبار المتون= أقل من أن يتحمل ما بُني عليه.

ثانيًا

الاشتغال الأصولي عند السلفية

«يظن بعضهم أن ما يوجد في كلام بعض المتأخرين كالرازي والآمدي وابن الحاجب: هو مذهب الأئمة المشهورين وأتباعهم، ولا يعرف ما ذكره أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد وغيرهم من أصول الفقه الموافق لطريق أئمتهم= فهذا من جهله وقلة علمه».

ابن تيمية

(١)

ليس هناك اهتمام سلفي حقيقي بأصول الفقه. تلك الحقيقة الراسخة الأولىٰ، التي يصح معها أن نسائل العنوان نفسه سؤالًا وجوديًا، عن مدىٰ وجود اشتغال سلفي بأصول الفقه أساسًا؟

تضاءل الاهتمام السلفي الحديث والمعاصر بأصول الفقه. الأمر الذي يبدو مخالفًا بجلاء لسلف السلفية المعاصرة؛ ابن تيمية، الذي كان أصوليًا فذًا، كما نلمس من مشاركته في **المسوّدة**، ومن أبحاثه الأصولية في مجموع الفتاوىٰ، فضلًا عن -وهذا هو الحاسم المهم- تفعيله للآلة الأصولية في أبحاثه الفقهية، وأيضا العقدية والتاريخية، كما نلمس في العمل المحوري: **منهاج السنة** مثلًا.

إمام الدعوة الوهابية، باعتباره باعث الاتجاه السلفي الحديث، لم يكتب كتابًا في أصول الفقه، كعمل متكامل، ولم يعرف بتحريرات لمسائل أصولية معينة اشتهرت

بالنسبة إليه، فقط نجد له شذارت وفصولًا قليلة تندرج في مباحث الأصول، بالاعتبار العام، وهي: «أربع قواعد تدور الأحكام عليها ويليها نبذة في اتباع النصوص مع احترام العلماء»، و«مبحث الاجتهاد والخلاف»، وكلاهما ضمن مجموع مؤلفاته.

وإذا انتقلنا إلىٰ الطبقات اللاحقة من شيوخ الدعوة النجدية، وتأملنا في الكتاب الأجمع لتراثهم: **الدرر السنية**، لا نجد جزءًا خاصًا بأصول الفقه أساسًا، فقط نعثر علىٰ «فصل في أصول الفقه»[1]، أول أجزاء الفقه، يشتمل علىٰ نحو ثلاثين صفحة، تجمع شذرات من الفتاوىٰ والمسائل والخلاصات، في موضوعات بعضها يتبع أصول الفقه بالمعنىٰ الخاص، كبعض التعريفات للأحكام التكليفية والوضعية، وبعض أحكام الاجتهاد، ثم بعض مباحث أصول الحديث المبحوثة في أصول الفقه، كمراتب التحديث، ورواية الحديث بالمعنىٰ، ونحو ذلك، ثم العديد من المسائل المندرجة في البلاغة، والعربية، وأغلب المسائل هي لعبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، الذي يبدو أنه كان ملمًا إلمامًا جيدًا بالبلاغة والعربية، وهذا ملحظ مهم نظرًا لقلة الاعتناء بتلك العلوم في الوسط الوهابي.

يمكن أن نقفز لقرنين تقريبًا حتىٰ نصل إلىٰ الدولة السعودية الثالثة، ووصولًا إلىٰ المفتي النشيط محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الذي أعاد الاعتبار جزئيًا لدرس الأصول.

ندع المجال لعطية سالم، المصري السلفي المستوطن بالسعودية، والتلميذ المقرب لمحمد الأمين الشنقيطي أحد أهم علماء السلفية المعاصرة، غير التقليديين، وهذا بحد ذاته يفسر قلة حضوره في الذهنية السلفية المعاصرة؛ كي يصور لنا الوضع في فترة شيخه الشنقيطي، أثناء حياة المفتي محمد بن إبراهيم.

يقول عطية سالم مصورًا الوهدة التي عاشها علم الأصول في تلك البقاع: «منذ زمن غير قليل انصرفت عنه الهمم لصعوبته، وتقاصر الناس عنه وقل المشتغلون به، وتقلصت دراسته، حتىٰ خيف اندراسه، فيما عدا الحرمين الشريفين علىٰ قلة إلىٰ أن قيض الله لهذه البلاد مَن يقوم بهذه النهضة العلمية الدينية الحديثة. وأرسيت قواعدها

---

(١) انظر: «الدرر السنية»: (٤/١٠٨-١٣٥).

في مدينة الرياض في تأسيس المعاهد العلمية سنة **١٣٧١**هـ، برعاية سماحة المفتي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ﷺ، واختير لهذه المؤسسة الجليلة أجلة العلماء من داخل البلاد وخارجها، وشملت مناهجها أهم العلوم الدينية والعربية وفي طليعتها علم الأصول»[١]. وكان محمد الأمين الشنقيطي من طليعة المدرسين في تلك المعاهد، وعُهد إليه بتدريس مادة الأصول، كما سيأتي.

يواصل عطية في استعراض المقررات الأصولية التي كانت تدرس آنذاك: «سارت الدراسة النظامية في تلك المؤسسة وبجانبها دراسة الحلق في المساجد على العهد الأول بخيره وبركته، ولمسيس الحاجة لعلم الأصول رأي سماحة المفتي نشر هذا العلم على طلاب الحلق في المساجد فقرر كتاب **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** في مسجد الشيخ (بدخنة) يدرسه فضيلة الشيخ محمد الأمين حفظه الله فنفع الله به وكان بدء إحياء هذا العلم، وبدء عهد جديد له من سماحة المفتي ﷺ على يد فضيلة المؤلف حفظه الله. ثم فتحت الكليات سنة **١٣٧٤**هـ بدأت بكلية الشريعة وقرر فيها كتاب **روضة الناظر** للعلامة ابن قدامة من أشهر أئمة الحنابلة، اختير لسعته وملاءمته وعنايته بقواعد مذهب الإمام أحمد ﷺ، مع بيانه لأصول بقية المذاهب فيما فيه الخلاف»[٢]، ومن الواضح أن من معايير اختيار المقرر الأصولي أن يكون وطيد الصلة بالمذهب الحنبلي. وهذا في سياق الشواهد التي تؤيد تحقيبنا السابق للاتجاهات الفقهية للوهابية، بدءًا من الحنبلة إلى فقه الترجيح.

ولكن دراسة هذا الكتاب كانت أمرًا صعبًا على الطلاب، ومن ثَمَّ وضع الشنقيطي، المدرس في الكلية، كتابًا مختصرًا في الأصول، لخص به **روضة الناظر**، وأضاف إليه أهم مسائل الخلاف عند المالكية والشافعية والحنفية، معتمدًا في ذلك على شواهد **منظومة مراقي السعود**، المنظومة الأصولية التي شهرها الأمين الشنقيطي، لبلديِّه وسلفه عبد الله ابراهيم العلوي الشنقيطي (**١٨٢٠**). يحكي عطية عن ظروف نشأة المذكرة:

«ولما كانت دراسة هذا الفن آنذاك جديدة كان الطلاب يجدونه غريبًا وصعبًا،

---

(١) انظر: مقدمة عطية سالم لـ«مذكرة في أصول الفقه»، للشنقيطي: (ص ٥).

(٢) انظر: مقدمة عطية سالم لـ«مذكرة في أصول الفقه»، للشنقيطي: (ص ٥).

ولا سيما والكتاب المقرر بأسلوبه المتقدم، وتفريعاته الواسعة، كان لا بد للطلاب من مذكرة علمية تحل أشكاله وتكشف غموضه وتجمع شتاته، وتفصل مجمله.

وكان الذي تولىٰ تدريسه هو فضيلة المؤلف حفظه الله، فأملىٰ هذه المذكرة التي نقدم لها وذلك في السنوات الأولىٰ من تدريسه في الرياض وظل الطلاب يتناقلونها فيما بينهم دون أن تطبع لهم إلىٰ أن تخرجت الدفعة الأولىٰ والثانية والثالثة والرابعة. وفي عام ١٣٨٠هـ افتتحت الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رئاسة سماحة المفتي بنيابة فضيلة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز وانتقل فضيلة المؤلف إلىٰ الجامعة منذ عامها الأول وتولىٰ تدريس المادة في نفس الكتاب «**روضة الناظر**»، وتناقل الطلبة هذه المذكرة»[(١)].

تعد المذكرة، أهم تأليف سلفي في الأصول. وليس ذلك في الحقيقة لكثرة التحريرات التي فيها، فهي مذكرة دراسية بمعنىٰ عنوانها تمامًا. ولكن لأنها تكشف عن اقتدار معرفي واسع للشنقيطي في الأصول. قد يكون هذا المعيار متواضعًا للحكم علىٰ كتاب بأنه الأفضل، وهذا صحيح، ولكن طبيعة الاشتغال السلفي بالأصول تدفع لاعتماد معيار كهذا في تفضيل عمل أصولي علىٰ غيره. أما الأكثر دلالة علىٰ نبوغ الشنقيطي نفسه في الأصول؛ فهو توظيفه للمباحث الأصولية في التفسير، وما يتعلق به من مباحث فقهية وعقدية، وهذا أمر لا تخطئه العين في جنبات: أضواء البيان. كذلك لا يفوت أن نذكر من كتابات الشنقيطي الأصولية شرحه لمنظومة «**مراقي السعود**» بعنوان «**نثر الورود**»، ولم يتمه.

الشنقيطي كما سنذكر لاحقًا، هو أكمل نموذج سلفي معاصر من الناحية المعرفية، سواء في الأصول، أو التفسير، أو العربية، وغير ذلك.

لكنّ ذلك النموذج لم يكتمل. لقد وقعت انتكاسة، وتقهقر عريض؛ للاشتغال السلفي الأصولي. من الروضة، إلىٰ المذكرة، إلىٰ الورقات! فعقب وفاة محمد بن إبراهيم، ووصول ابن باز إلىٰ قمة الإفتاء الديني، مع توجهه الفقهي المغاير، ساد درس الورقات للجويني -الشافعي وليس الحنبلي- بحث أصول الفقه. بما أن الفقه

---

(١) انظر: مقدمة عطية سالم لـ«مذكرة في أصول الفقه»، للشنقيطي: (ص ٦).

أصبح أكثر سهولة، وسلاسة، وليس مرتبطًا بالمذهب، وقواعد المذهب، وتخريج فروع المذهب علىٰ قواعد وأصول المذهب؛ فإن متنًا كالورقات يصبح كافية للوصول بالطالب إلىٰ التعاطي مع النصوص الشرعية مباشرة، للاجتهاد وتوليد القول الراجح، بأنواع من الأصول والقواعد اليسيرة: الأصل في الأمر الوجوب، ما لم تصرفه قرينة. أركان القياس أربعة -الطالب إلىٰ أن يصبح مجتهدًا ربما لا يقيس مرة أصلًا-، ونحو ذلك.

«**الورقات**» -وهي حقًا ورقات-؛ هي الكتاب المعتمد في الأصول، الذي توارد عليه كبار علماء السلفيين لشرح مسائل الأصول. فقد شرحه ابن باز، والعثيمين، والفوزان، وغيرهم كثير. ولربما كان العثيمين أحسن الكبار اشتغالًا بالأصول، فقد شرح الورقات، ونظمها، ووضع رسالة في أصول الفقه، هي بمثابة الترتيب والتنظيم لورقات الجويني، لا أكثر. ونلمح عنده في بعض مباحثه الفقهية ما يشي باطلاعه الأصولي إلىٰ مستوىٰ «**روضة الناظر**» لابن قدامة، نستوحي ذلك من عمله علىٰ مسألة الإسبال، وتفريقه حالات التقييد والإطلاق باعتبار اتحاد السبب والحكم، في إشارة إلىٰ حالات المطلق والمقيد الثلاث وفق نظام ابن قدامة في كتابه المذكور.

والمفارقة في ذلك السياق، والتي تشرح الحالة السلفية في البحث الأصولي: أن اعتماد السلفية التدريسي الأساسي في الأصول هو علىٰ كتاب الجويني أحد كبار أئمة الأشاعرة، وذلك نظرًا لسهولته واختصاره. ورغم بعض المحاولات السلفية لكتابه اختصار علىٰ غراره، كرسالة ابن عثيمين سالفة الذكر؛ إلا أن درسها يبقىٰ محدود المجال مقارنة بورقات الجويني.

ثم عرفت السعودية في الربع قرن الأخير نشاطًا أصوليًا متمثلًا في أقسام أصول الفقه في جامعاتها، والتي أنتجت أقسام الدراسات العليا فيها عددًا هائلًا من رسائل الماجستير والدكتوراه في موضوعات علم أصول الفقه المختلفة، مع الاشتغال بتحقيق كتب أصول الفقه الحنبلية بالدرجة الأولىٰ.

وقد توازىٰ هذا مع دخول السلفيين في مصر للسلك الأزهري، وتخرج بعضهم من أقسام أصول الفقه بكليات الأزهر.

وحدث الأمر نفسه في دخول المغاربة للجامعات المغربية والجزائرية، وكذلك تخرج بعض السلفيين في الأردن من أقسام أصول الفقه النشيطة فيها.

(٢)

إذا انتقلنا إلىٰ الألباني؛ نلحظ الاهتمام القليل نفسه بالأصول، وإن كان ينحو منحىٰ تسهيليًا باهتمامه بدراسة كتاب **أصول الفقه** لعبد الوهاب خلاف، الذي كان يدرسه في بعض دروسه في سوريا. وهو قليل التفعيل الأصولي في فقهه، كما سبق أن أشرنا مرارًا في بحث الاشتغال الفقهي عند الألباني. وإذا استحضر شيئًا من المتن الأصولي= يتعلق ما يستحضره غالبًا بمباحث الإجماع[1] التي كان الألباني يواجه فيها هجومًا شديدًا.

هذا الاشتغال السلفي الأصولي المحدود، كان ينطوي علىٰ اعتراف ضمني بأن ذلك العلم غير سلفي بالأساس أو بعبارة أخرىٰ: غير مؤسس علىٰ الدليل. صحيح أن هذا لم يكن مصرَّحًا به، إلا أن طبيعة الاشتغال الفقهي السلفي في النصوص، مع عدم اعتماد الآليات الأصولية، كان يشير إلىٰ هذا المعنىٰ. ولكن ذلك المعنىٰ الضمني عرف طريقه إلىٰ الظهور مع الحالة السلفية الأكثر صراحة وجذرية، نعني: حالة مقبل الوادعي.

كعادته تخطىٰ مقبلٌ الألباني في تخطي المباني الأصولية. بل صرح، كما تقدم ذكره، بعدم حجية القياس والإجماع، والاقتصار علىٰ الكتاب والسنة في البحث الفقهي. مبدئيًا يشير الوادعي دائما لكتاب «**الإحكام لأصول الأحكام**» لابن حزم، باعتباره أفضل الكتب الأصولية، وهذا متماش مع ظاهريته التي سبقت الإشارة إليها. يقول: «كتاب ابن حزم في أصول الفقه يعتبر أحسن الكتب من حيث إنه كتاب يذكر الأدلة، وكتاب جرح وتعديل، وكتاب تصحيح وتضعيف، ولسنا نقول إن ابن حزم يتبع علىٰ أخطائه»[2]، «نحن لسنا نقول إن أصول الفقه منزلة من عند الله، لكننا نقول يؤخذ منها ما يوافق الكتاب والسنة، ويرد ما يخالف الكتاب والسنة، وأحسن كتاب

---

(١) انظر: «آداب الزفاف»، (ص/ ٤٢).

(٢) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٥٥٦).

في هذا هو الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد بن حزم»[1].

وينبه الوادعي إلىٰ أن هناك فرقًا بين الأصول عند أهل الحديث، والأصول عند أهل الفقه: «الأصول التي اختلف فيها أهل الحديث، عندهم قال الله، قال رسول الله ﷺ، وأهل الفقه منهم مَن يحتج بالمرسل ومنهم مَن يرىٰ الاستحسان حجة، ويرىٰ القياس حجة، ويرىٰ قول الصحابي حجة إلىٰ غير ذلك، فالذي أنصح أخانا في الله بالاستفادة من كتب الحديث، وسلوك طريق أهل الحديث. أما الحواشي يا أخي فإنني أخشىٰ عليك أن تضيع. وإذا كان الحنفية في مسألة واحدة، وهي مسألة الماء الكثير، أو تقدير الماء الكثير، ذكروا ففيها زيادة علىٰ عشرة أقوال. وماذا يغني عنك قال فلان وقال فلان، والله ﷻ يقول في كتابه الكريم: (وأن هذا صراطي مستقيمًا فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله)، ويقول: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)، وهذا أمر ميسر علىٰ من يسره الله»[2].

ومن الصحيح أن هناك فروقًا بين أهل الحديث والفقهاء في الاشتغال الفقهي، وأن هذه الفروق مبنية علىٰ خلاف في الأصول، لكن إشكال الوادعي في الضحالة المعرفية الواضحة في تصوير ذلك الخلاف وتسطيحه، بحيث جعل فقه أهل الحديث هو مجرد الأخذ بالظواهر، فبحسبه: «أما أصول الفقه؛ فالأمر فيها سهل، لأنه وإن كان بعضهم يقول دونها خرط القتاد، فنحن لا نريد ندخل فيها المنطق ولا الفلسفة، ونريد أصلًا بعده آية قرآنية، أو حديث نبوي، هذا الذي نريده. أما الحواشي والهوامش إلىٰ غير ذلك، وتلك الكتب المتراكمة في أصول الفقه؛ فنحن صحيح ننصح طلبة العلم أن يقرأوا المصطلح، مصطلح الحديث، وأن يقرأوا **إحكام الأحكام** لابن حزم، **والرسالة** للشافعي، ثم كثرة القراءة في كتب الشوكاني، فإنها تعينك علىٰ فهم أصول الفقه»[3].

أما من حيث نفس الأمر، فإن لأهل الحديث في الفقه أصولًا، وإن كانوا يخالفون في بعضها الفقهاء، أو أهل الرأي، إلا أنها أعمق كثيرًا مما يدعو إليه الوادعي من

---

(١) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٦٣٢).

(٢) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٥٦٥-٥٦٦).

(٣) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٥٦٠).

نصوصية مصحوبة بفقر معرفي عام في العلوم المساعدة علىٰ الاجتهاد. فأين هذا من فقه البخاري، وأحمد، وأبي داود، ونحوهم من فقهاء أهل الحديث.

ينكر الوادعي القياس، قائلًا: «الذي نعتقده وندين الله به أنه ليس بحجة»[1]، فالقياس نوع من الرأي، والحديث فيه ذم الرأي[2]، ويستند إلىٰ الأدلة القريبة اليسيرة لمنكري حجية القياس: «الله يقول في كتابه الكريم: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينًا)، ويقول ﷻ: (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) قد فصل الله كل شيء، ثم بعد ذلك في شأن القياس هم أنفسهم -أي أهل القياس- يجعلون قياس النبيذ علىٰ الخمر بجامع الإسكار، وأنت إذا قرأت حديث رسول الله ﷺ: «**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**»، عرفت أنه ما بقي لهذا القياس حاجة. فغالب القياس المتكلف ما بقي له حاجة، يأتي الدليل من عموم الشريعة، وربما دليل ما اطلع عليه أصحاب القياس، والله المستعان. وأنصح بقراءة ما كتبه أبو محمد بن حزم في كتابه «**إحكام الأحكام**»، حول القياس»[3].

ومع ذلك فهو يجيز للعالم أن يقيس، دون أن يدعي القائس أنه دين الله: «لا يقال: إنه لا يجوز لأحد أن يقيس، لكن لا يجوز لأحد أن يدعي أنه دين الله، لك أنت أيها العالم الجليل الذي تضلعت من علم الكتاب والسنة أن تقيس، لكن لا تقل: هو دين الله، لا تلزم المسلمين وتقول: الأدلة عندنا كتاب وسنة وإجماع وقياس، الصحيح الأدلة كتاب وسنة وإجماع فحسب»[4].

ومن الواضح أن في هذا التأصيل تناقضًا؛ فإنه إذا كان القياس من الرأي، وجاءت الأدلة علىٰ ذم الرأي، ويكون من الافتراء علىٰ الله والقول عليه بغير علم، كما يقول منكرو القياس، ومنهم الوادعي؛ فكيف والحال هذه أنه يجوز أن يتعاطاه المجتهد؟ وماذا يستفيده منه المجتهد إن كان يتعاطاه علىٰ أنه لا حجية فيه؟

ثم اشتراطه ألَّا ينسبه لدين الله، إن كان المراد أنه ليس من دين الله يعني المنزل،

---

(١) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٥٥٦).

(٢) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٣١١).

(٣) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٣٠٩).

(٤) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٣١٣).

فهذا لا يقوله القائسون، إلا في القياس القطعي، الذي هو من قبيل تحقيق المناط، وتنقيحه، وأما سائر القياس، قياس الشبه، الذي لا تكون علته منصوصة، فمناطه بالتخريج، وعلته ثابتة بالاستنباط، كالمناسبة، والدوران، والسبر، ونحو ذلك من مسالك العلة؛ فإن الفقهاء لا يقطعون أن هذا هو الحق في نفس الأمر، بل هو اجتهاد وتحرٍّ للصواب. ولكن هذا لا يمنع أنه يجوز أن ينسب إلىٰ الدين، فالدين قد يطلق علىٰ الوحي المنزل فحسب، وقد ينسب إليه سائر الأقوال الاجتهادية السائغة في الدين. وعلىٰ هذا لا يكون هذا الشرط لازمًا. ثم إن هذا الشرط ليس مختصًا بالقياس، بل كل دليل ظني، ليس بقطعي، ولا مجمعًا عليه، ولو كان آية أو حديثًا؛ فإنه لا يجوز للفقيه أن يقطع بأن ما يراه منه: هو الحق عند الله، أو أنه دينه باعتباره المنزل. وهذا يبين مدىٰ البساطة الأصولية، والمعرفية العامة، التي يبحث بها الوادعي تلك الأبحاث.

كذلك يعتقد الوادعي أن الإجماع ليس بحجة: «الذي أعتقده وأدين الله به أن الإجماع ليس بحجة»[١]، ومع ذلك فقد ينفع في تقوية الدليل الأصلي: «عندنا دليل، والدليل يغني عن هذا، إلا أن الإجماع يزيد الدليل قوة، فمسألة أجمع عليها الناس ولها دليل من الكتاب والسنة فقط ليست كمسألة لم يجمع عليها الناس، فالإجماع يزيد الدليل قوة، أما أنه يكتفىٰ بالإجماع فلا»[٢]، فيمكن أن يستأنس به، هو والقياس: «الذي ندين الله به أنه ليس بحجة، ويستأنس به كما يستأنس بالقياس، وليس بحجة»[٣].

وكلامه في مسألة الإجماع قد يشترك مع بحث مستندية الإجماع، واشتراط كثير من الأصوليين أن يكون لكل إجماع مستند، بحيث يكون الإجماع حجة ثانية مع النص، كما ينص ابن تيمية صراحة مثلًا. إلا أن الفرق الرئيس بين الاتجاهين أنه رغم اشتراط المستند للإجماع عند هؤلاء الأصوليين، إلا أن معنىٰ المستند نفسه غير ما يعنيه الوادعي. فالمستند عنده ينسجم مع رؤيته الظاهرية، فيقصد به مجرد المتبادر الذي

---

(١) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٦٢٣).

(٢) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٦٢٥).

(٣) انظر: «إتحاف السائل»، للوادعي: (ص ٦٢٤-٦٢٥).

يفهمه من النص. أما عند هؤلاء، ومنهم ابن تيمية، فالمستند قد يكون نصًا، وقد يكون ظاهرًا يرجح الإجماع أحد مفهوميه، وقد يكون مفهوما ليس بمنطوق، وقد يكون قياسًا عند كثير منهم. وتتحقق ثمرة الفرق بين الاتجاهين فيما إذا كان هناك إجماع مستقر صحيح، وكان مستنده ظاهر نص، فإن مدرسة الوادعي لو فهمت من النص ظاهرًا آخر، فإنها لن تعتمد ذلك الإجماع، ولن تعتبر مستنده صحيحًا صريحًا. الأمر نفسه فيما لو كان مستند الإجماع عامًّا، كما في بيع التقسيط، فإن الإجماع متحقق عليه، لكنه مستند إلىٰ نص عام، كقوله: (وأحل الله البيع)، باعتبار أن التقسيط أحد أفراد هذا البيع الحلال بالإجماع، أما الوادعي فإنه يحرّم التقسيط لعدم اعتباره هذا الإجماع، لأنه يخالف في دخول التقسيط في أفراد هذا البيع المباح بالآية.

(٣)

نخلص مما تقدم إلىٰ حالة العزوف يتسم بها الاشتغال السلفي بالأصول، ولا تعرف السلفية السعودية أو المصرية أو المغاربية اسمًا ثقيلًا في علم أصول الفقه، وإن كانت هناك بعض الوجوه التي يتم الدفع بها مؤخرًا مثل عياض السلمي في السعودية ومحمد علي فركوس في الجزائر.

وبعيدًا عن البحوث المختصرة، الدائرة في فلك الورقات وشروحها، أو حتىٰ روضة الناظر ومختصراتها= لا يوجد اشتغال سلفي بالكتب المؤسسة لعلم أصول الفقه كالمعتمد والبرهان والمستصفىٰ وأصول الجصاص وإحكام ابن حزم، أو بالمتون التي يدور عليها التأليف الأصولي كالمنهاج والمختصر وجمع الجوامع وتقويم الأدلة والمنار.

ومن أسباب ذلك العزوف وعلل ضعف الاشتغال هذا: صعوبة المتن الأصلي، والاعتقاد بأنه علم قد دخله الكثير من الشوائب غير السلفية، من خلال المتكلمين، وأهل الرأي، وهو اعتقاد مجمل لا يخرجون منه إلىٰ نوع من الاشتغال العميق في بناء هذا العلم.

وبشكل عام: هناك كما قلنا قلة، أو ندرة، في المتخصصين السلفيين المتميزين في الأصول، والقادرين علىٰ الإنتاج العلمي الإبداعي والتجديدي سواء في التأليف الأصولي، أو الدرس الأصولي؛ فأبرز المتخصصين المتمكنين السعوديين، أو الذين في السعودية، كيعقوب الباحسين، وعبد الكريم النملة؛ لم يبذلا جهودًا تجديدية حقيقية في العلم، وليسا بمحررين للطريقة السلفية يعون التداخلات بين الكلام الأشعري والاعتزالي وبين أصول الفقه، وفي شروح النملة بالذات تقرير لأقوال كلامية تامة المباني.

وهناك أسماء أخرىٰ بارزة، كعياض بن نامي السلمي، وعبد الله الفوزان، لهم شروح وكتب جيدة تنم علىٰ اطلاع جيد علىٰ الأصول، لكنها في كل الأحوال دراسات وشروح مدرسية، لا تمثل اجتهادًا بارزا أو مميزًا في الأصول. كذلك يشتهر عبد الله بن عبد الرحمن الغديان بالاطلاع الأصولي الواسع، لكن قلة دروسه الصوتية الموجودة؛ تسببت في ضعف التأثر به في تحسين الركود الأصولي السلفي وتنشيطه. الأمر نفسه بالنسبة للحازمي، الذي يشرح كتبًا في الأصول، أهمها **جمع الجوامع** للسبكي. لكن شروحه لا تخرج عن جادة الشروح اللفظية التفسيرية للمتن الأصولي، وهي في عامتها منسوخة نصًا من الشروح الأزهرية القديمة، وهي شروح تكسب بعض الطلاب مهارة فهم كتب الأصول، لكن ليس من المؤكد أنه تؤدي إلىٰ تحسين مستوىٰ الطالب في الاشتغال الأصولي نفسه(١).

من ناحية أخرىٰ فقد بذلت جهود في محاولة تنقية علم الأصول من شوائبه الكلامية، أبرزها علىٰ سبيل المثال: «**المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**» لمحمد العروسي، و«**مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه**» لخالد فوزي، «**معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**» لمحمد بن حسين الجيزاني. وهي جهود لا تخلو من نقص وخلل؛ فالعروسي عيال علىٰ ابن تيمية في معظم ما قرره، وكتاب مسائل أصول الدين اقتصر -في كثير من الأحيان- علىٰ تجريد المسائل

---

(١) من الواضح أننا أعرضنا عن استعراض نماذج أخرىٰ للاشتغال والدرس الأصوليين في أماكن أخرىٰ غير السعودية، كمصر والأردن، لأنها أقل من أن تحلل. فالدرس السلفي للأصول في السعودية يتفوق علىٰ تلك الأماكن بمراحل.

الظاهرة دون المسائل الكلامية المتدثرة بأصول الفقه، ؛ والجيزاني جعل من مصادره في كتابه كتاب: «**روضة الناظر**» وهو وإن كان تأليف عالم سلفي هو ابن قدامة، إلا أنه في النهاية مختصر لكتاب المستصفىٰ للغزالي الأشعري، وجعل من مصادره: «**شرح الكوكب المنير**»، والحق أن الكتاب في مجمله لا يختلف عن معظم كتب أصول الفقه الكلامية الأشعرية، وقد كان من جراء هذا، أن وقع في بعض الأخطاء التي لم يحرر فيها المذاهب السلفية من الكلامية، كما وقع له في مسألة التحسين والتقبيح مثلًا.

وينبغي أن نوضّح أن كون أصول الفقه تأثر بعلم الكلام، وفيه مباحث دخيلة وأجنبية عن الفقه، والعملية الاجتهادية بأسرها؛ هذا صحيح لا إشكال فيه. ولكن الميزة التي تعمّ الجهود السلفية في هذا المجال أنها مجرد محاكمة للآراء الأصولية لأقوال ابن تيمية، واعتبار الأخيرة هي مذهب أهل السنة والجماعة في مقابل الآراء الكلامية الدخيلة علىٰ الأصول. قد تكون كثير من آراء ابن تيمية الأصولية أوفق من آراء الأصوليين من حيث النسبة لأصول الاجتهاد عند السلف؛ لكن مجرد الاقتصار علىٰ هذه الدائرة لا يحقق الغرض من ذلك الاتجاه. **فإن اللازم أن يكون هدفًا لتلك الأعمال هو تحقيق أصول الفقه التي انطلق منها أئمة المجتهدين من السلف حقًا، لا من المتأخرين، وإن كانوا يمثلون مدرسة سلفية، تسعىٰ بدورها للوصول إلىٰ تلك الأسس السلفية الأولىٰ**. فلم نجد دراسات جادة تحاول سبر التفقه السلفي القديم، للوقوف علىٰ المباني الاجتهادية التي كان يقوم عليها هذا الفقه.

والذي يدل علىٰ الخلل بوضوح: أن أصول الفقه السلفية، وهي تحاول تلك المحاولات لتخليص الأصول من شوائبه غير السلفية؛ هي عديمة الاعتناء بأهم كتاب سلفي في الأصول: **الرسالة للشافعي. فلا نجد اهتمامًا بالرسالة، لا قراءة ولا إقراء، ولا دراسة، ولا شرحًا**، إلا شرحًا أو اثنين دون المقبول الضروري لمستوىٰ الرسالة. فالدرس الأصولي السلفي دائر في فلك الورقات، فإن ترقّىٰ فإلىٰ المذكرة، أو روضة الناظر، ونحو ذلك.

أما التحقيق التام لأبواب أصول الفقه، وفصل ما اختلط بها من الكلام عن غيره، ومحاولة تقيل طريقة الطبقات المتقدمة في الاحتجاج، ومعرفة لسانهم في البيان، وسننهم في الاحتجاج= فأكثر ذلك عند السلفية المعاصرة سعي مهجور.

(٤)

نأتي الآن للإشكالية الكبرىٰ في علاقة السلفية بالأصول، هي إشكالية الاشتغال والتوظيف الأصولي في الدرس الفقهي. فقد يكون هناك بعض المتخصصين، ولاسيما في الجامعات، يستوعبون قدرًا كبيرًا من المباحث الأصولية، ولكن الشأن في الضعف العام للاشتغال السلفي الأصولي، علىٰ مستوىٰ التحرير في المباحث الأصولية نفسها، وعلىٰ مستوىٰ استنباط وتخريج الأصول السلفية التي قام عليها فقه السلف، أو علىٰ مستوىٰ الاشتغال الفقهي، وهو الغرض الأساس لدرس الأصول كما لا يخفىٰ.

وينتج عن هذا مجموعة من الإشكالات نذكر أربعة من أهمها:

أولًا: الخلل الحاصل بسبب تنزيل الرواية منزلة السنة.

وهو بحث حديثي من حيث أثر نظر الفقهاء المهجور عند السلفية في إمكان تضعيف هذه الأخبار التي يتعلقون بها كما أشرنا له من قبل، وهو بحث أصولي يتعلق بحدود الاحتجاج بالأسانيد المفردة التي يتم تصحيحها، وبناء الأحكام عليها واعتبارها سنة واجبة الاتباع، دون بذل الجهد الكافي في النظر والجمع ومقارنة هذه الأسانيد بعمل طبقات الفقهاء المتتالية وأقوالهم، والآثار التي كانوا عليها.

وأصلُ ذلك أنَّ السنة هي ما كان عليه النبي ﷺ ذلك ما لا يُختلف فيه، ثم إن الذي يدل علىٰ هذا الذي كان عليه النبي ﷺ = دلائلُ كُثر ليست محصورة في الرواية، وإنما تشمل الرواية والإجماع واجتهاد الرأي الذي منه القياس ومعرفة مقاصد الشرع والبصر بالمعاني التي ينظر إليها الشارع عند تشريع الأحكام.

فأتت طبقات من أهل الحديث المتقدمين فصاروا يرتبون علىٰ مخالفة مالديهم من الروايات علىٰ ما فهموه منها =كل ما يُرتب علىٰ مخالفة السنة، ووقع بسبب هذا لون من الاعتداء في ذم أهل الرأي.

وصار من يرد رواياتهم هذه ولا يحتج بها علىٰ صنفين:

صنف يرد ما لديهم من الروايات بروايات أُخر -ومن باب أولىٰ بحجج القرآن- وكان الخلاف بينهم وبين هذا الصنف خفيفًا لا يدخله الطعن وتشديد النكير، ومثله الخلاف الذي تجده بين أحمد وإسحاق بن راهويه.

وصنف يرد ما لديهم من الروايات؛ لعدم ثبوتها عنده، كأهل الرأي. مع وجوب الالتفات إلىٰ أن عدم الثبوت هذا كان مبنيًا علىٰ أصول غير الأصول التي يجري عليها أهل الحديث من النظر إلىٰ فقه الراوي ومن النظر إلىٰ مدىٰ موافقة ما روىٰ للقياس (والقياس هنا هو ما ثبت لديهم من أصول وكليات ومقاصد الشرع).

وقد تثبت عندهم الرواية كثبوتها عند أهل الحديث ولكنهم يخالفونها باجتهاد الرأي والنظر في المعاني والمقاصد والأشباه.

ولما كان فقهاء أهل الحديث يعدون ما ثبت لديهم من الرواية علىٰ المعنىٰ الذي فهموه منها سنة= صاروا يشنعون علىٰ فقهاء الرأي بمخالفة السنة.

وما كان فقهاء أهل الحديث قالين لاجتهاد الرأي والقياس جملة بل كانوا يستعملونه حيث عدمت الرواية بمرة فكان عندهم بمنزلة الميتة للمضطر، وليس الأمر كذلك عند فقهاء الرأي بل كانوا يرون الرواية والاجتهاد طريقان للوقوف علىٰ السنة قد يُسلك أحدهما ويُهجر الآخر مادام المسلوك أصح دلالة وأهدىٰ سبيلًا، وحتىٰ إن سلك طريق الرواية فيستصحب الاجتهاد والنظر في المعاني حال سلوك طلب الرواية.

مثال قديم:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ وَلَوْ مِنْ ثَوْرِ أَقِطٍ**». قَالَ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ يا أبا هُرَيْرَةَ أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الْحَمِيمِ قَالَ فَقَالَ أبو هُرَيْرَةَ يا ابْنَ أَخِيْ إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فلا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا.

من ذا يزعم أن حبر الأمة يرىٰ أن النبي ﷺ أراد الوضوء مما مست النار جميعًا علىٰ الوجه الذي يراه الناظر كأبي هريرة للرواية =ثم يُعارض ذلك بمثل أو قياس(؟)

وإنما لا يخلو الأمر من حالتين:

إما أنه يَطعن في حفظ أبي هريرة لهذا الحديث.

وإما أنه يرىٰ أن الرواية ليس هذا فقهها وإنما لها فقه يُتأمل فيه بالنظر في معاني ومقاصد رسول الله ﷺ.

ولذلك المثال نظائر كثيرة.

فحال فقهاء الحديث كحال أبي هريرة، وحال فقهاء الرأي كحال ابن عباس.

ثم خلف من بعد تلك القرون -قرون الأئمة- خلف كانوا أضيق صدرًا وأقل رعاية لفقه الخلاف فزادوا في الطعن علىٰ مخالف الرواية وزاد تعظيمهم لفهمهم للرواية حتىٰ أضحىٰ فهمهم يوضع محل السنة ويُشار إلىٰ الجميع بإشارة واحدة.

والذي نخلص إليه:

أن السنة هي ما كان عليه النبي ﷺ وأنه متىٰ عُرف هذا الذي كان عليه النبي بطريق قطعية تُعلم بالضرورة فقد قُطع النزاع.

أما مجرد الرواية -وإن صحت من حيث ظاهر الإسناد- فهي طريق للوقوف علىٰ هذه السنة وليست هي السنة نفسها.

نعم يصح إطلاق هذا باعتبار ظن الناظر في الرواية واطمئنانه إلىٰ أنها نفسها سنة النبي، وإنما الشأن في إعلان النكير علىٰ المخالف وجبهه بأنه خالف السنة. ومن تبينت له السنة لم يجز له مخالفتها، إلىٰ آخر هذا الكلام الذي وضعت فيه السنة المتبينة موضع الرواية.

كذلك اجتهاد الرأي والقياس ليس حجة ملزمة في شيء وإنما هو رأي ونظر قد يطمئن له الناظر فيقول به وقد لا يظهر له ما ظهر لأصحابه من صحة هذا النظر.

وكذا أصول أهل الرأي في رد الروايات وقبولها هي مذهب معتبر لا يُقضىٰ عليه لمجرد خلافهم لفقهاء أهل الحديث وإنما الشأن في حجج الفريقين والنظر فيها.

لأجل ذلك قال ابن تيمية: «**وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته؛ دقيق ولا جليل؛ فإنهم متفقون اتفاقا يقينيا علىٰ وجوب اتباع الرسول وعلىٰ أن كل أحد من الناس يؤخذ**

من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ»[1].

ثم قال: «**ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم وتكلم إما بظن وإما بهوىٰ**»[2].

فتقرر من ذلك أن هناك لونًا من الغلو في وزن الروايات، وضعف اشتغال بتحقيق ثبوتها ودلالتها من حيث وزنها بباقي خطاب الشريعة المتقرر، ومن حيث وزنها بعمل الأمة وقولها في القرون المفضلة، ومسارعة في الانتقال من تصحيح السند إلىٰ قبول المتن والقضاء به علىٰ كل نظر يخالفه بأنه نظر مخالف للسنة. والحقيقة إن هذا الخلل قد تسرب للسلفية المعاصرة، وتجلىٰ في التطبيقات الفقهية، حيث صارت أنظار الفقهاء وعمل جمهور الأمة المتتابع يُدفع بالخبر والخبرين، ويقال هذه السنة التي لا قول لأحد معها، وصار الاعتذار عن الأئمة أنهم ربما لم يقفوا علىٰ هذه الأخبار= هو الشائع ويتم استعماله حتىٰ في أخبار كانت شائعة ومعروفة لدىٰ هؤلاء الأئمة لكنهم هجروها.

بل زاد الأمر سوءًا أن يُترك ما اتفقت عليه الأئمة أربعة وكان القول به شائعًا في طبقات القرون المفضلة، لأجل أثر فرد أو أثرين عن صحابي أو تابعي لا يمكن أن يستقلا وحدهما بالحجية دون تحقيق علة مخالفة الأئمة لهما، أو علة الإعراض عن قول الجماهير وعملهم، وهذه الطريقة تشيع عند السلفيين المشتغلين بعلم الحديث أكثر.

ولسنا هنا ندعو للاحتجاج بأقوال الجمهور أو الإعراض عن البينة لأجل قول جماعة ولو كثروا، وإنما ندعو إلىٰ تحقيق علمي أعمق وأشمل وأكثر أناة وأشد صبرًا، من نظر عجل كالذي يشيع في هذا الخطاب الفقهي السلفي المذكور.

ثانيًا: الخلل الحاصل في أبواب الاجتهاد والتقليد والاختلاف وتحرير ما هو القول الشاذ.

وهذا باب آخر مما جنىٰ فيه ضعف التحقيق الأصولي علىٰ الخطاب السلفي؛ فصار اختلاف الفقهاء السائغ يدفع بديباجات من مثل: هذا خلاف ليس له حظ من النظر،

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٢٠/ ٢٣٢).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٢٠/ ٣٠٤).

أو هذا خلاف فتيا أهل البلد، أو هذا خلاف ما عليه الناس في بلدنا، أو ذكر هذا الخلاف ذريعة إلىٰ كذا وكذا، ومثل هذه المقولات بعضها غير علمي، وبعضها من أبواب السياسة الشرعية التي ينبغي أن تُقدر قدرها وألا تبتذل مواردها وألا يُتكأ عليها في التشنيع علىٰ من خالف خلافًا مباحًا.

وشاع في الخطاب السلفي إنكار أن يكون الاختلاف رحمة، رغم إنه معنىٰ صحيح شائع في كلم السلف من القرون المفضلة، وأثبته أحمد وابن قدامة وابن تيمية، وغيرهم من أئمة التحققات السلفية المتتالية، مما يدل علىٰ أن هذا النفور من الاختلاف، وخلط الاختلاف السائغ بغير السائغ، وتضييق الخلاف السائغ= كل ذلك من محدثات السلفية المعاصرة، وإن كانت لا تخلو منه نماذج التعصب عبر التاريخ، إلا أن شيوعه وتأسيسه علميًا يعد سمة من سمات السلفية المعاصرة علىٰ تباينات وفروق واستثناءات.

وقد لفت نظري أن الشيخ ابن باز وهو من أعف رموز السلفية المعاصرة لسانًا قد كتب عن ابن حزم وقوله في المعازف أنه: «ممن تابع الهوىٰ وحاد عن طريق الحق»[1].

ومثل هذا إذا قيل في ابن حزم= يسهل بعدها أن نتصور ما يمكن أن يقال فيمن يقول بقوله من المعاصرين ممن هو أقل هيبة وحرمة عند الناس من مثل ابن حزم.

والمساجلات الفقهية بين الألباني والتويجري بالذات شهدت درجات من التلاسن، والبغي يعسر جدًّا أن تصدر ممن يراعي فقه الخلاف وحدود ما أنزل الله في الاختلاف المباح وغير المباح، وهؤلاء هم رموز السلفية والهداة لمن خلفهم.

ومثلها الردود السلفية علىٰ القرضاوي، وبعض الردود علىٰ الغزالي، والتي تعدت حدود البحث العلمي، وحدود الشدة المباحة إلىٰ ألوان من البغي المحرم.

ولا شك أن حظ مخالفي السلفية من التيارات المعاصرة ليس أحسن؛ فنفس ردود الغزالي رحمه الله علىٰ السلفية ليست لغتها والألفاظ التي فيها مما يُحتمل صدوره من داعية أو مصلح. لكنا هنا لسنا في مقام موازنة الشناعات، والغرض أن تعقل هذه التيارات جميعًا حدود الخلل العلمي والمنهجي في تعاملها مع اختلاف النظر وتباين الاجتهاد.

---

(١) تقديم الشيخ رحمه الله لكتاب: «فصل الخطاب في الرد علىٰ أبي تراب»، لحمود التويجري، (ص/٦).

وقد يقال: قد وقع بعض هذا التلاسن بين السلف أنفسهم، والحق أن هذه الحجة غير صحيحة؛ إذ إن معظم ما كان يقع في هذا من السلف كان مبنيًا علىٰ قطع الواحد منهم بالبينة التي معه، وكان هذا القطع يقع كثيرًا في نفوسهم؛ لقرب عهدهم من زمن النبوة، أما في زماننا فإن أسباب وحجج هذا القطع لا توجد في كثير من موارد الخلاف التي يتلاسن فيها الناس ذمًا وتشنيعًا.

ويلتحق بهذا الباب الخلل الذي نجده في تقريرات بعض رموز السلفية الكبار من أن مسائل الاعتقاد لا إعذار فيها للمجتهدين، وبقطع النظر عما في هذا من خلاف لتقريرات ابن تيمية نفسه= فإن هذا الكلام يساق بدون تأسيس معرفي وتحقيق أصولي يعضده، ولا حتىٰ استيعاب للوازمه، مما يؤكد ما أشرنا له من الخلل في التحقيق الأصولي لأبواب الاجتهاد والاختلاف.

ثالثًا: الخلل الحاصل في أبواب التيسير والمقاصد والقواعد والذرائع.

هذا الملمح الأخير يتعلق بطبيعة الاشتغال الفقهي السلفي في سجاله مع الاجتهادات التجديدية والتيسيرية. حيث تُفعل تلك الاتجاهات القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية في أبحاثها الفقهية، بما يجعلها تخالف الاشتغال الأصولي السلفي في كثير من المسائل، وبخاصة النوازل، التي يقوم كثير من بحثها علىٰ المصالح والمفاسد، ويتعلق كثير منها بقواعد التيسير، والضرر، وأخف الضررين، ونحو ذلك. وهاهنا نجد الموقف العام السلفي من ذلك هو التحفظ علىٰ التوسع في الفقه المبني علىٰ المقاصد والقواعد، باعتباره تمييعا وتساهلًا، ومحاولة للتفلت من سلطة النص[1]. ويقع في هذا أن تُدخل مسائل لا زال الفقهاء يختلفون فيها علىٰ أنها من التميع والتساهل[2].

ويقع في هذا أيضًا ضعف مراجعة لأنواع المحرمات المبنية علىٰ سد الذرائع

---

(١) يمكن أن يرجع القارئ في ذلك إلىٰ كتاب: منهج التيسير المعاصر، لعبد الله بن إبراهيم الطويل، فهو يبين وجهة النظر السلفية تجاه المقاصديين الجدد،، وقد سبقت الإشارة إليه في بحث الاشتغال الفقهي. والأحسن منه كتاب: التسليم بالنص الشرعي، لفهد العجلان، ففيه دقة ليست شائعة في الكتابات السلفية من هذا النوع. ولكن يبقىٰ أن الكتاب الأول الأصدق تعبيرًا عن الاتجاه السلفي العام.

(٢) انظر: «منهج التيسير المعاصر»، (ص/١٨٧)، دار الفضيلة: الرياض.

عندهم، وهل تأسيس تحريمها علىٰ سد الذرائع يكفي، وهل هذا التحريم مما يشدد فيه ويُنكر فيه علىٰ المخالف؟

كما يقع في هذا أيضًا: ضعف في بناء أبواب التيسير والمقاصد وحدود توظيفها وتفعيلها الممكنة، حيث تساق صور تفعيلها كأنما هي باطل كلها، أو كأنها تبعية لا دور لها سوىٰ تزيين القول الذي يتم ترجيحه لا أنها هي نفسها من عوامل الترجيح.

وإهمال كون التيسير والمقاصد ونحوا من عوامل الترجيح يؤدي إلىٰ فساد كثير، بل إن أحد أهم الإشكالات عند المتصدرين للفقه والفتوىٰ في زماننا والسلفيين منهم بصفة أخص: أنهم يستحضرون المثال والمعيار الذي يجب في الأصل أن نحاكم الواقع وتصرفات الناس إليه، ويجتهدون في ضبط هذا الواقع ومناطاته قبل تنزيل النص عليه.

لكن كثيرًا منهم يقع في خطأ منهجي وهو أنه لا يكاد يرىٰ بعد هذا كله أن الفروق الكبيرة التي أحدثها مسار التاريخ في واقع الناس تستدعي أن يراعيها عند معايرة الواقع بالمثال، فيريد أن تستمر محاكمة الواقع للمثال علىٰ نفس الصورة التي كان يحاكم فيها الواقع للمثال زمن النبي ﷺ وزمن الراشدين أو حتىٰ زمن قوة الإسلام وبقاء قدر صالح من خلافة النبوة.

هو لا يرىٰ من الفروق التي تجب مراعاتها إلا أشياء قليلة كالضرورة البينة والإكراه القطعي، ويرىٰ الاستمرار في معايرة الواقع بالمثال بدون مراعاة للتغيرات والإشكالات التي يحدثها تغير الواقع، وأن تغيرات الواقع هذه قد تغيرت وزالت معها أشياء كانت تساعد علىٰ حاكمية المثال علىٰ الواقع وهي الآن غير موجودة ومع ذلك هو مصر علىٰ إمضاء المثال وقضائه علىٰ الواقع ويرىٰ هذا من الاستجابة لله وللرسول والتزام شرع الله.

لا شك أن مدرسة المقاصد المعاصرة، والتي ينتمي معظم كتابها إلىٰ الاتجاهات التنويرية= حاولت تجاوز هذه الإشكالية، ولفقهائها فقه حسن وآراء تعد بالفعل أمثلة علىٰ ما ينبغي أن تكون عليه عملية الوصل بين المثال والواقع في أزمنتنا العسرة هذه، إلا أنه وقع في طريقتهم إشكاليتان:

الأولىٰ: نقص في البناء الفقهي والحجاجي للرأي يؤدي إلىٰ ضعف في القدرة علىٰ

بيان وجاهة القول وحجاج المدرسة الأخرىٰ.

الثانية: ما يقع في بعض كلامهم من توسع وعدم انضباط وعجلة إلىٰ الفتوىٰ ونقص في التأمل يؤدي كل ذلك للجور علىٰ المثال بصورة لا يمكن أن يسوغها تغير الواقع فيما نرىٰ.

هذه هي صورة الإشكال الذي تمر به عمليات التفقه والفتوىٰ في زماننا، وهو إشكال منهجي بالدرجة الأولىٰ، ويرجع إلىٰ نقص عند الجميع في ضبط المثال نفسه وما في مكوناته من أجزاء تضبط عمليات وصل المثال بالواقع، ونقص أيضًا في الدرس المنهجي لعمل الفقهاء ومناهجهم في وصل المثال بالواقع.

وإن من أعظم سلبيات هذا الإشكال المنهجي: أن يصير الفقه وتصبح الفتوىٰ عذابًا علىٰ أهل الديانة، يخنقهم في مجتمعاتهم ويوجب عليهم مثالًا بدون أن تكون معه بنية شرعها الله مع هذا المثال؛ لتعين عليه ولكن الأمة المهزومة فقدتها وما زال فقهاؤها مصرون علىٰ إمضاء هذا المثال دون تلك البنية، ويقع ذلك من السلفيين أكثر من غيرهم.

رابعًا: أصول فقه لم يُكتب بها فقه.

وهذا الخلل يقع فيه غالبًا من يريدون سلوك طريق فقهي استقلالي عن التقليد المذهبي، ويرتكزون علىٰ الأحاديث، ويحاولون إنشاء مدونة فقهية ترتكز علىٰ الدليل مع استنباط الحكم الفقهي منه وفق آليات تفسير النصوص الموجودة في كتب أصول الفقه.

ويمكن أن تقف علىٰ نماذج لهذه الطريقة في سبل السلام للصنعاني، ونيل الأوطار للشوكاني، ثم في كتابات الجزائري محمد علي فركوس، وبدرجة أقل في تلامذة الألباني الشاميين.

وهذه الطريقة تؤدي إلىٰ الاعتماد التام علىٰ المدونة الأصولية الكلامية، وقواعدها في تفسير النصوص، ومحاولة إنتاج فقه يرتكز علىٰ التطبيق الرياضي لهذه القواعد علىٰ النصوص.

والحقيقة أن معظم هذه القواعد الأصولية كُتب بتجريد ذهني، ونظر عقلي، وكتب

عقب استقرار معظم المذاهب الفقهية، ولا يمكن ادعاء كون الفقهاء من الأئمة الأربعة ومن عاصرهم وسبقهم بنوا فقههم علىٰ تلك القواعد الرياضية= إلا بنوع من الادعاء الفارغ عن الحجة.

ولذلك يكثر في ترجيحات هؤلاء آراء وأقوال لم يقل بها إلا القلة والندرة وهي خلاف ما عليه غالب الفقهاء قولًا وعملًا، وما ذلك إلا لكون هذه القواعد وتطبيقها الرياضي لم يكن لها هذا الحضور قط، ولا يمكن لمنهج معرفي يريد تحقيق ما كان عليه السلف أن يبني نظامه الفقهي علىٰ هذا المرتكز الأصولي.

ثالثًا

الاشتغال الفقهي عند السلفيين

«لن يتم الدين إلا بمعرفة الآثار النبوية والسلفية، وفقهٍ لما قصدوه من المعاني الدينية».

ابن تيمية

(١)

ابن تيمية، وكالعادة؛ هو نقطة الانطلاق الصحيحة؛ لتحليل التكوين الفقهي للسلفية المعاصرة؛ انطلاقًا منه نحو استكناه الاشتغال الفقهي السلفي وخصائصه.

هناك الكثير من الكلام الذي يمكن أن يقال حول تجربة ابن تيمية الفقهية، وخصائصها، ومميزاتها، وغاياتها، وما فُهِم منها عند أتباعه، ولكن لكون ذلك خارجًا عن نطاق موضوعنا؛ فنحن ننظر، تحديدًا، إلىٰ موقف ابن تيمية من القضية الأكثر حرجًا في الوسط السلفي المعاصر في المجال الفقهي، والمشكِّلة لكثير من سمات اشتغاله الفقهي؛ قضية الاجتهاد، والتقليد، والتمذهب.

الملاحظة الأولية لمن يسبر تراث شيخ الإسلام ابن تيمية = عدم التصنيف الفقهي المتكامل، وقلة التصنيف الفقهي العمدي عمومًا، بمعنىٰ أن مجلدات الفقه ضمن مجموع الفتاوىٰ، والتي تستغرق خمسة عشر مجلدًا، لا تشتمل إلا عددًا قليلًا من الفصول المختصرة في بعض المسائل الفقهية، كبعض مسائل المياه، ومسألة الطلاق، وغير ذلك، وبالنظر لكتبه خارج المجموع، كشرحه لعمدة الفقه لابن قدامة، الذي

كتبه في مقتبل عمره، ولم يتمه، وكتابه في بطلان التحليل، والقواعد النورانية، وبعض الفصول في مسائل تتعلق بالسفر والإقامة، وصلاة الجنائز، والأيمان، وبعض المسائل والفصول والقواعد المتفرقة، بالإضافة لرده علىٰ السبكي في المسألة السجالية في الطلاق البدعي، ورده علىٰ الإخنائي في مسألة الزيارة، وردوه في كتاب الاستقامة المتعلقة بمسألة السماع، والصارم المسلول في مسألة سابّ الرسول، واقتضاء الصراط المستقيم في أحكام التشبه بالكفار، ونحو ذلك؛ حيث يلاحظ أن كثيرًا من المسائل التي كتب فيها الشيخ فصولًا أو قواعد هي المسائل السجالية التي خالفه فيها فقهاء عصره، أو أثير فيها بحث ما؛ فاحتاج أن يفصّل فيها. أما سائر الأعمال الفقهية للشيخ فهي فتاوىٰ ومسائل. وبالمقارنة بين الأعمال الفقهية المستقلة له، وبين أعماله التي في أصول الدين، والسجال الكلامي والفلسفي= يتضح أن كفة الميزان تميل إلىٰ الثاني بشدة. فلم يهتم ابن تيمية بتدوين مذهب فقهي له، يشتمل علىٰ آرائه الفقهية في جميع المسائل، وإن كان بعض أتباعه قد عُني بذلك. وكذلك لم يهتم ببحث الفقه من أوله إلىٰ آخره في كتاب واحد، علىٰ غرار ما كان قد شرع فيه في شرحه علىٰ عمدة الفقه.

وقد لاحظ ذلك أبو حفص البزار، فسأله عن ذلك. قال: «لقد أكثر ﵁ التصنيف في الأصول، فضلًا عن غيره من بقية العلوم، فسألته عن سبب ذلك، والتمست منه تأليف نص في الفقه، يجمع اختياراته وترجيحاته؛ ليكون عمدة في الإفتاء، فقال لي ما معناه: **الفروع أمرها قريب، ومَنْ قلد المسلم فيها أحد العلماء المقلَّدين؛ جاز له العمل بقوله، ما لم يتيقن خطأه**»[1].

ومما يثير الانتباه أن هذا هو نفسه التصور الكلامي عن الفقه، ولذلك نجد في بعض نصوص المعتزلة تحقير له، ولعل هذه القضية تحديدًا تحتاج إلىٰ تحليل للصلة بين تصور ابن تيمية هذا عن الفقه وبين تصور القرون المفضلة، **وأن يقارَن بين عناية ابن تيمية بالجدل وإن سماه محمودًا، وبين عناية الفقهاء المتقدمين به، مقارنة بعنايتهم بالفقه والأحكام.**

---

(١) انظر: «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية»، للبزار: (ص ٣٣).

علىٰ كل حال فالمكوِّن الفقهي التيمي الأول الذي يبرز من ذلك التصرف هو الأهمية الثانوية للفقه في البناء التيمي، لا بمعنىٰ عدم أهميته، ولكن بمعنىٰ أن غيره أهم منه. فالمشروع التيمي مهموم أكثر شيء بالخلل الداخل علىٰ الأمة، وفق تصوره، في أصول الدين، أما الفروع؛ فمهما يكن من شيء؛ فإن تقليد الأئمة المتبوعين، الذين لهم قدم صدق وثناء عام في الأمة؛ يجزئ صاحبه بشروطه. وحتىٰ المسائل الفقهية التي توسع في بحثها ابن تيمية؛ قد كان لها في الغالب تعلق عقدي ما، كالتوسل، ومسألة الزيارة، والطلاق البدعي، والتشبه بالكفار، ونحو ذلك، ولربما أحيا ابن تيمية في بعضها خلافًا قد مات أو اندرس؛ فينشئ فيها بحثًا سلفيًا بالرد إلىٰ النصوص، أو موقف الصحابة والسلف الأولين. أما المسائل التي تأخذ مكانها في السجال الكلاسيكي الفقهي؛ فقد كان موقف ابن تيمية منها أشد تسامحًا من كثير من الفقهاء أنفسهم، كما نجد في موقفه من كون البسملة آية من الفاتحة، وقراءتها في الصلاة مثلًا، مع ما يقع فيها بين بعض الفقهاء من تشدد، قد يصل لحد الإلزام بالتكفير؛ كونَ المسألة متعلقة بالقرآن. فيقول عن تلك المسألة: «**إن الناس اضطربوا فيها نفيًا وإثباتًا: في كونها آية من القرآن وفي قراءتها، وصنفت من الطرفين مصنفات، يظهر في بعض كلامها نوع من جهل وظلم، مع أن الخطب فيها يسير. وأما التعصب لهذه المسائل ونحوها فمن شعائر الفرقة والاختلاف الذي نهينا عنه، إذ الداعي لذلك هو ترجيح الشعائر المفرقة بين الأمة، وإلا فهذه المسائل من أخف مسائل الخلاف جدًّا، لولا ما يدعو إليه الشيطان من إظهار شعار الفرقة**»[1].

والقاعدة العامة عند ابن تيمية في الخلاف الفقهي تتمثل في قوله: «**أما الاختلاف في الأحكام؛ فأكثر من أن ينضبط، ولو كان كلما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا؛ لم يبق بين المسلمين عصمة ولا أخوة**»[2].

وذلك التسامح الكلي في الخلاف السائغ، والجزئي في الخلاف غير السائغ سمة من سمات منهج ابن تيمية الفقهي.

فالذي يمكن الوقوف عليه حتىٰ الآن: أن الأهمية الفقهية تحتل المركز الثاني في

---

(١) انظر: «القواعد النورانية»، لابن تيمية: (ص ٤٤).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٢٤/١٧٣).

المشروع السلفي التيمي؛ بعد أصول الدين[1]. وبناء علىٰ ذلك؛ فإن طريقة ابن تيمية في إدارة الخلاف الفقهي تتسم بالمرونة والتسامح. وكثير من المسائل التي اختار ابن تيمية فيها قولًا، وانتصر له، وعدّه قول السلف؛ أبدىٰ فيها قدرًا كبيرًا من الإعذار للمخالف، كما نجد في مسألة التوسل، ومسألة المولد، والزيارة، والطلاق، وكثير من التعصب الذي وقع في تلك المسائل؛ **إنما وقع من مخالفي الشيخ، من الفقهاء والقضاة؛ ضده، بالوشاية عند الحكام، أو بتهييج العامة والأتباع عليه، أو بكتابة الردود عليه، وطلبه للمناظرة فيها.**

يتأكد ما ذكرناه بالنظر فيما يتعلق بتمذهب ابن تيمية، وموقفه من التمذهب. فمن الواضح أن ابن تيمية نشأ حنبليًا في بيئة حنبلية، وقد تجلىٰ ذلك في شرحه للعمدة، الذي كان فيه حنبليًا علىٰ نحو تام. ومع الاكتمال العلمي والشخصي لابن تيمية؛ فمن الظاهر تخلِّيه عن النظام المذهبي، بالمعنىٰ الصارم، وفق المألوف في عصره، وما قبله وما بعده. حيث ينحو ابن تيمية منحىٰ مقارنًا في بحوثه وفتاواه، ولا يتقيد بمذهب الحنابلة، وكثيرًا ما يخالف مذهب الحنابلة، حتىٰ علىٰ مستوىٰ مفرداته، كالوضوء من لحم الإبل، ويقول بما يرجحه من الأقوال، وما يفهمه من الأدلة. **وابن تيمية يرىٰ أن أصول مالك ومذاهب المدنيين هي أصح الأصول.**

وقد صرح ابن تيمية برفض نظام التقليد المذهبي الذي يمشي عليه الفقهاء المتمذهبون، فقال: «**وجوب اتباع القائل في كل ما يقوله من غير ذكر دليل يدل علىٰ صحة ما يقول فليس بصحيح؛ بل هذه المرتبة هي مرتبة الرسول التي لا تصلح إلا له**»[2]، ومن ثَمَّ فتلك الطريقة مخالفة لأصل الدين الذي هو متابعة الرسول، ومن ثَمَّ فإن لها لازمًا كفريًا لا يتفطن إليه القائل به: «إذا كان الرجل متبعًا لأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد: ورأىٰ في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوىٰ فاتبعه كان قد

---

(١) ولا يقال إنه من الطبعي أن يكون الفقه في المرتبة الثانية بعد أصول الدين، لأن التحليل ليس لأهمية للعلوم في نفس الأمر، ولكن في مشروع بعينه، وكثير من مشروعات المجددين قد تشتغل بالترتيب الذي تراه أولويًا بقطع النظر عن الترتيب الذاتي للموضوعات، فكثير من العلماء يكون مشروعه فقهيًا بإحياء الاجتهاد مثلًا، أو في الحديث، بإحياء بعض مبانيه، أو الرد إليه، وغير ذلك، بل إن تحليل واقع القرون المفضلة يُنتج مركزية الفقه والتفسير وهامشية الجدل العقدي.

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٣٥/ ١٢١).

أحسن في ذلك ولم يقدح ذلك في دينه، ولا عدالته، بلا نزاع؛ بل هذا أولىٰ بالحق وأحب إلىٰ الله ورسوله ﷺ ممن يتعصب لواحد معين غير النبي ﷺ، كمن يتعصب لمالك أو الشافعي أو أحمد أو أبي حنيفة ويرىٰ أن قول هذا المعين هو الصواب الذي ينبغي اتباعه دون قول الإمام الذي خالفه.

فمَن فعل هذا؛ كان جاهلًا ضالًا؛ بل قد يكون كافرًا؛ فإنه متىٰ اعتقد أنه يجب علىٰ الناس اتباع واحد بعينه من هؤلاء الأئمة دون الإمام الآخر؛ فإنه يجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل. بل غاية ما يقال: إنه يسوغ أو ينبغي أو يجب علىٰ العامي أن يقلد واحدًا لا بعينه من غير تعيين زيد ولا عمرو. وأما أن يقول قائل: إنه يجب علىٰ العامة تقليد فلان أو فلان فهذا لا يقوله مسلم. ومَن كان مواليًا للأئمة محبًا لهم يقلد كل واحد منهم فيما يظهر له أنه موافق للسنة؛ فهو محسن في ذلك. بل هذا أحسن حالًا من غيره ولا يقال لمثل هذا مذبذب علىٰ وجه الذم. وإنما المذبذب المذموم الذي لا يكون مع المؤمنين ولا مع الكفار بل يأتي المؤمنين بوجه ويأتي الكافرين بوجه قال تعالىٰ في حق المنافقين: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾. وقال النبي ﷺ «**مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين: تعير إلىٰ هؤلاء مرة وإلىٰ هؤلاء مرة**» . فهؤلاء المنافقون المذبذبون هم الذين ذمهم الله ورسوله»[1].

وفي هذا النص يطرح ابن تيمية فكرة الاختيار بين المذاهب المختلفة بحسب قوة الدليل، وهو من الملامح الرئيسة التي تشكل الاشتغال الفقهي عند السلفية المعاصرة كما سيأتي.

وسئل ابن تيمية «في رجل سئل إيش مذهبك؟ فقال: محمدي أتبع كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ، فقيل: لا، ينبغي لكل مؤمن أن يتبع مذهبًا، ومَن لا مذهب له فهو شيطان، فقال: إيش كان مذهب أبي بكر الصديق والخلفاء بعده ﷺ؟ فقيل له: لا ينبغي لك إلا أن تتبع مذهبًا من هذه المذاهب. فأيهما المصيب؟».

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٢٢/٢٤٨-٢٤٩).

فأجاب: «إنما يجب على الناس طاعة الله والرسول وهؤلاء أولوا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم في قوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ إنما تجب طاعتهم تبعًا لطاعة الله ورسوله لا استقلالًا ثم قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ . وإذا نزلت بالمسلم نازلة فإنه يستفتي مَن اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله، من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ. واتباع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته؛ إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق. بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع، ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله فيفعل المأمور ويترك المحظور»[1] .

ومن الصحيح أن ابن تيمية قد حافظ على طابع حنبلي في كتاباته، كالإشارة إلى الحنابلة بالأصحاب، وكالاعتناء بذكر روايات الإمام، وأقوال أصحابه، وتوجيه كثير منها؛ ولكن اعتبار ذلك حنبلية بالمعنى المذهبي لابن تيمية هو أمر مجاف للموضوعية، التي ذكرنا بعض مستنداتها فيما تقدم. يمكن أن نطلق على ذلك الطابع الحنبلي من ابن تيمية أنه حنبلية ثقافية، بمعنى مراعاة الوسط الحنبلي الذي كان يمثّل الحاضنة الطبيعية لابن تيمية، لا أكثر. والمتأمل في كتابات ابن تيمية، ويوازي بينها وبين منحاه الاجتهادي في كثير من الأبحاث، والتي يوجه في بعضها نقودًا صريحة لأئمة المذاهب أنفسهم؛ يدرك أن كثيرًا من استعمال ابن تيمية لأقوال الفقهاء في بحثه السجالي هو استعمال توظيفي، ذو طابع برجماتي، باعتباره لسان الفقهاء الذين يجري البحث معهم، وهو ملزم لهم، أو لشرح أنه مسبوق بالبحث في المسألة، وغير ذلك من الأغراض. وإلا فإنه لا يظهر مطلقًا من أصول ابن تيمية وتصرفاته البحثية أنه يعتبر لأقوال الفقهاء في نفسها حجية تعود عليه بالإلزام في سياق الاجتهاد.

وربما لذلك الطابع الحنبلي -ظاهريًا- الذي يغلف كتابات ابن تيمية؛ فالحنابلة

---

(١) «مجموع الفتاوى»، لابن تيمية: (٢٠/٢٠٨-٢٠٩).

يعدونه من أئمة الحنابلة، وينقلون أقواله في مدونات الخلاف المذهبي، وقد يعتبرونه من مجتهدي المذهب. وهذه هي النظرة السائدة لابن تيمية من السلفية النجدية، التي توافقه في هذا المشرب الحنبلي، مع عدم القول بالتقليد. فنرىٰ ابن باز في تعقبه علىٰ الصابوني، الذي قال إن ابن تيمية «مع درجة علمه لم يصل إلىٰ مرتبة الاجتهاد وإنما مذهبه حنبلي يتقيد به في كثير من الأحيان»، يقول: «هذا القول فيه نظر بل هو خطأ ظاهر فإن شيخ الإسلام ﷺ من أعلم المجتهدين وقد توافرت فيه شروط الاجتهاد، وانتسابه إلىٰ المذهب الحنبلي لا يخرجه عن ذلك؛ لأن المقصود من ذلك موافقته لأحمد في أصول مذهبه وقواعده، وليس المقصود من ذلك أنه يقلده فيما قاله بغير حجة، وإنما كان يختار من الأقوال أقربها إلىٰ الدليل حسبما يظهر له»[1].

ولكن هذا لا يغير أن ابن تيمية كان مجتهدًا لا يرىٰ إلزامًا مذهبيًا معينًا، ولو سلم موافقته لأحمد في أصوله= فإن تلك الموافقة مع تعذر تطابقها بين اثنين من المجتهدين؛ لا تعني انتساب أحدهما إلىٰ الآخر، وإلا لجرىٰ ذلك علىٰ الأئمة الأربعة أنفسهم خاصة الشافعي وأحمد. ولا يبقىٰ إلا مراعاة السبق والشهرة وأنها التي تفرض تلك النسبة، والتي لا تكون حينها أكثر من موافقة في الميل والنزوع الفقهي، الذي هو هنا **قرب ابن تيمية بعامة من مدرسة أهل الحديث في الفقه، والتي يمثل أحمد ذروتها الرمزية والزمنية، كما هو قربه منها في الاعتقاد.**

والجدير بالانتباه أن الحنابلة أنفسهم في وقت ابن تيمية كانوا علىٰ وعي أن ابن تيمية لا يمثل النظام الفقهي الحنبلي، فكما ينقل السيوطي: «قال ابن قيم الجوزية[2] في كتاب **ذم التقليد**: أنكر بعض المقلدين علىٰ شيخ الإسلام في تدريسه في مدرسة ابن الحنبلي، وهي وقف علىٰ الحنابلة، والمجتهد ليس منهم، فقال: إنما أتناول ما أتناوله منها علىٰ معرفتي بمذهب أحمد، لا علىٰ تقليدي له، ومن المحال أن يكون هؤلاء المتأخرون علىٰ مذهب الأئمة دون أصحابهم، الذين لم يكونوا يقلدونهم. فأتبع الناس لمالك ابن وهب وطبقته، ممن يحكم الحجة وينقاد للدليل أين كان.

---

(١) «مجموع فتاوىٰ ومقالات»، ابن باز: (٣/ ٥٢-٥٣).

(٢) قد لا نحتاج إلىٰ التنبيه علىٰ أن الكلام عن شيخ الإسلام ينسحب تلقائيًا علىٰ ابن القيم، وسائر المدرسة المتأثرة بابن تيمية.

وكذلك أبو يوسف أتبع لأبي حنيفة من المقلدين له مع كثرة مخالفته له. وكذلك الأثرم وطبقته من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه. وعلىٰ هذا فالوقف علىٰ أتباع الأئمة أهل الحجة والعلم أحق به من المقلدين في نفس الأمر»[1].

علىٰ كل حال فالمنهج الفقهي لابن تيمية طراز عال نادر، في تاريخ الفقه الإسلامي، ولا يمكن الوقوف علىٰ معالمه هنا، لكننا نشير فقط الإشارات الضرورية لما سنبنيه بعد ذلك من علاقة السلفية المعاصرة وفقهها به.

(٢)

وإذا وصلنا إلىٰ باكورة السلفية المعاصرة المتمثلة في الدعوة الوهابية؛ فقد كان محمد بن عبد الوهاب ينسب تلقائيًا للحنبلية، فهو محمد بن عبد الوهاب التميمي النجدي الحنبلي.

ولقد تعددت الاتهامات والطعون الموجهة لمحمد بن عبد الوهاب، من الفقهاء والقضاة التقليديين في الأراضي النجدية والحجازية ونواحيها، وكذلك من علماء البلاد المجاورة، الموالية للعثمانيين؛ ما بين اتهامات عقدية، وفقهية، وسلوكية.

وكان من أهم تلك الاتهامات الموجهة للشيخ ودعوته: ادعاء الاجتهاد، وازدراء المذاهب الأربعة. كما يحكي الشيخ نفسه عن بعض من اتهمه: «قوله: إني مبطل كتب المذاهب الأربعة; وإني أقول: إن الناس من ستمائة سنة ليسوا علىٰ شيء، وإني أدعي الاجتهاد; وإني خارج عن التقليد»، «جوابي عن هذه المسائل أن أقول: **سبحانك هذا بهتان عظيم**»[2].

وانبرىٰ العديد من أبناء الشيخ وأحفاده لبيان أنه لم يكن خارجًا عن المذهب الحنبلي بالمعنىٰ العام. فيقول عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن في بيان دعوة

---

(١) انظر: «الرد علىٰ من أخلد إلىٰ الأرض»، للسيوطي: (ص/ ٨٠-٨١).

(٢) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (١/ ٣٤).

جده: «أقواله في أصول الدين مما أجمع عليه أهل السنة والجماعة، وأما في الفروع والأحكام؛ فهو **حنبلي المذهب**، لا يوجد له قول مخالف لما ذهب إليه الأئمة الأربعة»[1].

ويقول الشيخ ابن باز عن الإمام محمد بن عبد الوهاب: «هو رَحِمَهُ ٱللَّهُ في العقيدة علىٰ مذهب السلف الصالح، وفي الفروع علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما تدل علىٰ ذلك كتبه وفتاواه وكتب أتباعه من أبنائه وأحفاده وغيرهم، وقد طبعت كلها وانتشرت بين الناس»[2].

ولكن تلك الحنبلية الفقهية كانت متأثرة بدرجة ما بالطابع التيمي سابق الذكر، فهي لا تعني التقليد الكامل بحسب التمذهب الفقهي كابن فيروز الحنبلي الذي كان خصمًا شرسًا لدعوة الشيخ مثلًا؛ ففي رسالة لإسحاق بن عبد الرحمن بن حسن في بيان عقيدة الشيخ ابن عبد الوهاب وأخباره وأحواله، يقول: «ولا يرىٰ ترك السنن والأخبار النبوية لرأي فقيه، ومذهب عالم، خالف ذلك باجتهاده، بل السنة أجل في صدره وأعظم عنده، من أن تترك لقول أحد، كائنًا مَن كان، قال عمر بن عبد العزيز: لا رأي لأحد مع سنة رسول الله ﷺ؛ نعم عند الضرورة، وعدم الأهلية والمعرفة بالسنن والأخبار، وقواعد الاستنباط والاستظهار، **ويصار إلىٰ التقليد، لا مطلقًا، بل فيما يعسر ويخفىٰ**. ولا يرىٰ إيجاب ما قاله المجتهد، إلا بدليل تقوم به الحجة، من الكتاب والسنة، خلافًا لغلاة المقلدين. ويوالي الأئمة الأربعة، ويرىٰ فضلهم وإمامتهم، وأنهم في الفضل والفضائل، في غاية رتبة يقصر عنها المتطاول ;**وميله إلىٰ أقوال الإمام أحمد أكثر**»[3].

وقبله، يزيد عبد الله ابن الشيخ محمد الأمر وضوحًا، في رسالة يجيب بها بعض المنتمين للدعوة ممن أنكر علىٰ علماء الوهابية انتسابهم للحنابلة -وهذا يوضح شناعة التقليد في تصور المحيطين بالدعوة، وهذا راجع لتركيز الشيخ نفسه علىٰ التقليد باعتباره من أهم عوامل الشرك الشائع في المسلمين، كما هو واضح في كتبه

(١) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (١/ ٤٤٦).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن باز: (١/ ٣٧٤).

(٣) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (١/ ٥٢٦).

ورسائله- فيقول: «أما استفصالكم عن قولنا: مذهبنا مذهب الإمام أحمد، وقولكم: إن تريد أن نسلك في أخذ المسائل من الكتاب والسنة مثل مسلكه، فنعم ما قلتم، وإن تريدوا بقولكم ذلك التقليد له فيما رآه وقال، من غير نظر إلىٰ الحجة من الكتاب والسنة، كما سلك بعض أتباع الأئمة الأربعة، من جعل آرائهم وأقوالهم أصولًا لمسائل الدين، واطرحوا الاحتجاج من الكتاب والسنة، وسدوا بابهما، إلىٰ آخره. انتهىٰ ملخص كلامكم»[1]، فيجيب بكلام في تعريف المذهب الفقهي، والتقليد، ويقول: «المذهب لا يكون إلا في مسائل الخلاف، التي ليس فيها نص صريح، ولا إجماع؛ فأين هذا من توهمكم أن قولنا: مذهبنا مذهب الإمام أحمد أنا نقلده فيما رأىٰ وقال، وإن خالف الكتاب والسنة والإجماع؛ فنعوذ بالله من ذلك، والله المستعان»[2].

وطرح عبد الله ابن الشيخ التفصيل المرضي عندهم في التقليد، وأنه ليس بمذموم مطلقًا: «وأما ما ذكرتم: من ذم من قلد الإمام أحمد وغيره، وأطلقتم الذم، فليس الأمر علىٰ إطلاقكم؛ فإن تريدوا بذم التقليد تقليد من أعرض عما أنزل الله، وعن سنة نبيه ﷺ، ومن قلد بعد ظهور الحجة له، ومن قلد من ليس بأهل أن يؤخذ بقوله، ومن قلد واحدًا من الناس فيما قال دون غيره، فنعم المسلك سلكتم»، والسبب في ذلك واضح، فإن الاجتهاد قليل في الأزمنة المتأخرة لنقص العلم: «فأين تدرك هذه في هذه الأزمنة التي قل العلم في أهلها، وقل فيه المجتهدون؛ وقد صرح العلماء أن تقليد الإنسان لنفسه جائز وربما كان واجبًا، وكذا المفتي للضرورة، وعدم المجتهد يجوز أن يفتي بالتقليد»[3].

هناك مستوىٰ ثان إذن من التعاطي السلفي مع الفقه. فبعد أن مثّل ابن تيمية المستوىٰ الأول بامتلاكه الآلة والأدوات الاجتهادية اللازمة، التي تمكنه من الاجتهاد والتوليد الفقهي المناسب= يبدو التعاطي الوهابي أكثر تواضعًا، واعترافًا بالفروق الإمكانية. فهم حنابلة من حيث العموم، مع الاحتفاظ بعدم المخالفة الصريحة

---

(١) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٤/ ١٧).

(٢) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٤/ ١٩).

(٣) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٤/ ٢١).

لنصوص الكتاب والسنة أو الإجماع، أو الإعراض عنها، ولكن يبقىٰ أن المسائل الخلافية، التي لا نصوص صريحة فيها؛ يبقىٰ للتقليد مجاله، نظرًا لندرة المجتهدين في الأزمان المتأخرة.

ويمكن أن نرىٰ ذلك في عرض عبد الله ابن الشيخ لتلك المنهجية: «فالذي نحن عليه: اتباع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والاعتماد علىٰ تفسير الأئمة لكتاب الله وسنة؛ رسوله، لأنهم أعلم بكتاب الله منا. فإذا اختلفوا في مسائل الفروع، عرضنا أقوالهم، ورددناها إلىٰ كتاب الله وسنة رسوله: فما كان أقرب إلىٰ ذلك اتبعناه، كما أمرنا الله بذلك في قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]؛ والرد إلىٰ الله هو: الرد إلىٰ كتابه، وكذلك الرسول ﷺ فالرد إليه في حياته، وبعد موته إلىٰ ما صح من سنته، كما فسره بذلك المفسرون من السلف والخلف»[(١)].

ومن ثَمَّ يستعرض مجموعة من أبناء الشيخ: عبد الله، وإبراهيم، وحسين، وعلي، ومعهم حمد بن ناصر، ما يرونه حول التقليد: «أما قولكم: هل يجب علىٰ المكلف التقليد، في المسائل المختلف فيها، فهذا يحتاج إلىٰ تفصيل وبسط، ليس هذا موضعه، لكن الواجب علىٰ المكلف: أن يتقي الله ما استطاع، كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال تعالىٰ: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فإن كان المكلف فيه أهلية لمعرفة دلائل المسائل، من الكتاب والسنة، وجب عليه ذلك، باتفاق العلماء، وإن لم يكن فيه أهلية، كحال العوام الذين لا معرفة لهم بأدلة الكتاب والسنة، فهؤلاء يجب عليهم التقليد، وسؤال أهل العلم فقط، كما قال تعالىٰ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ﴾»[(٢)].

وهو جواب لا يخرج عن النظام التيمي الذي سبق ذكره حول التقليد والتمذهب. فالاجتهاد واجب، ولكن لذي الأهلية، والتقليد واجب علىٰ العوام. ومن الواضح أن هذا التقسيم ذائع، كالمتفق عليه، بين الأصوليين، **ولكن الجديد في التجربة التيمية كان في تفعيله**. فهل مشت الوهابية الأولىٰ علىٰ النظام التيمي في تشغيل المبدأ

(١) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٤/ ٢٥-٢٦).

(٢) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٤/ ٢٦).

الاجتهادي أم اكتفت بالقبول النظري المتماشي مع الأصول العقدية المانعة من التقليد المطلق، كما بيَّن ابن تيمية؟

الذي نلاحظه في الاشتغال الفقهي لمشايخ الوهابية، وهو ليس غالبًا علىٰ الاهتمام الوهابي لصالح جانب التوحيد، كما كان في المشروع التيمي لصالح جانب أصول الدين؛ أنه يعتمد النموذج الاجتهادي التيمي الفقهي في المسائل الفقهية التي لها تعلق بالاعتقاد فحسب، كالزيارة، والموالد، والتوسل. أما في مسائل الفقه المحضة؛ فلا نجد الطابع التيمي حاضرًا، بل هو في الغالب فقه حنبلي تقليدي. كما نرىٰ في رسالة «**آداب المشي إلىٰ الصلاة**» التي كتبها الإمام نفسه، والتي هي كتابة فقهية حنبلية عادية.

لقد انتبه الألباني، القامة السلفية المركزية لاحقًا، إلىٰ ذلك الأمر، حتىٰ عقد مقارنة بين ابن تيمية وابن عبد الوهاب، الذي يراه «يختلف عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فإن هذا الشيخ الجليل قد دعا إلىٰ الإسلام بعموم الإسلام، من كل نواحيه؛ أن يُفهم علىٰ الوجه الصحيح، علىٰ التفصيل الصحيح الذي سمعتموه، فهو -مثلًا- يحذر من الأحاديث الضعيفة، ويحذر من بناء الأحكام الشرعية عليها، بخلاف الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فلم تكن له هذه العناية، لا في الحديث ولا في **الفقه السلفي**، فهو من الناحية المذهبية حنبلي، ومن الناحية الحديثية كغيره، **فليس له آثار في الفقه تدلنا علىٰ أنه كابن تيمية سلفي المنهج في التفقه في الدين**، لعل له في ذلك عذرًا كما ألمحنا إليه آنفًا. وكذلك في الأحاديث فهو كغيره مع الأسف الشديد، لا معرفة عنده بالحديث الصحيح والضعيف»، واستدل الألباني علىٰ ذلك بإيراد ابن عبد الوهاب لحديث: «**اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك**» الضعيف سندًا، والذي في متنه إشكال فيما يتعلق بمسألة التوسل المشهور اهتمام السلفيين بها، في رسالته في آداب المشي إلىٰ الصلاة، دون أن ينتبه لضعفها. «فهذا يدل علىٰ أن شيخ الإسلام الثاني في التوحيد محمد بن عبد الوهاب ليس كشيخ الإسلام الأول من حيث أنه كان سلفيًا في كل نواحي الدعوة ومجالاتها الكثيرة. هذه الناحية الأولىٰ أردت التنبيه عليها، وهذا -طبعًا- من باب إعطاء كل ذي حق حقه، نحن بلا شك لا يسرنا أبدًا أن ينال أحد من الشيخ محمد بن عبد الوهاب كما يفعل أعداء الدعوة، وأعداء التوحيد حيث يتهمونه بكل ما يتهم به السلفيون في كل بلاد الدنيا، ولكن هذا لا يحملنا علىٰ الغلو في إعطاء كل شخص من حملة الدعوة السلفية ما ليس فيه، فيجب أن نفرق بين ابن تيمية وبين

محمد بن عبد الوهاب، ونعطي كل ذي حق حقه، من أجل هذا قلت ما قلت، وإلا فشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب له منزلته في الدعوة عندنا بعد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ»[1].

الأمر نفسه نلاحظه علىٰ نحو واضح في الاشتغال الفقهي لأبناء الشيخ وأحفاده. ودلائل ذلك أكثر من أن تعد؛ علىٰ أنهم كانوا حنبليين مبنىٰ ومعنىٰ. ولكن نشير إلىٰ مسألة محددة؛ باعتبارها من أبرز معالم الاجتهاد التيمي، الذي انفرد به في عصره، ودخل بسببه في سجالات كثيرة، بل أوذي في سبيله. وهي مسألة الطلاق البدعي، ومنها طلاق الثلاث، هل يقع ثلاثًا كما هو مذهب الأئمة الأربعة، وجمهور العلماء، حتىٰ حكيَ عليه الإجماع، أم يقع واحدة كما رأىٰ شيخ الإسلام.

نلاحظ اتفاقًا من علماء الدعوة علىٰ موافقة المذهب الحنبلي في تلك المسألة. فإذا تجاوزنا الشيخ محمدًا الذي ليس له كثير كلام فيه، سوىٰ مرة أجاب السائل فيها ببيان أن في المسألة خلافًا، ولكنه رجع ليؤكد أن «المسألة مسألة طويلة، لعل المذاكرة تقع فيها مشافهة»[2]، وينقل الشيخ عبد الله أبا بطين عن «بعض تلامذة الشيخ محمد، أنه قال: **لم أفت بقول الشيخ تقي الدين في هذه المسألة إلا مرة واحدة، ثم لم أفت إلا بقول الجمهور**»[3].

أما أبناء الشيخ: حسين، وإبراهيم، وعبد الله، وعلي، ومعهم حمد بن ناصر بن معمر، فقد اتفقوا علىٰ أنه يقع ثلاثًا، موافقة للمذاهب الأربعة، مقررين أن «هذا الذي عليه الجمهور من الصحابة والتابعين، والأئمة الأربعة وأتباعهم، وهو الذي عليه الفتوىٰ عندنا»، مع تأكيدهم أن «هذه المسألة ليست من مسائل الإجماع، فقد خالف في ذلك بعض العلماء، وقال: إن جمع الثلاث بكلمة واحدة تكون طلقة واحدة، واستدل بحديث طاووس عن ابن عباس، الذي رواه مسلم في صحيحه، وقد أجاب

(١) محاضرة للشيخ الألباني بعنوان: «حقيقة الدعوة السلفية»، راجع تفريغها علىٰ الرابط:

http://audio.islamweb.net/audio/Fulltxt.php?audioid=4842

(٢) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٧/ ٢٨٤).

(٣) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٧/ ٢٩٧).

العلماء عنه بأجوبة كثيرة، ليس هذا موضع بسطها»[1].

ولكن هذا الخلاف في تلك المسألة لم يكن معلومًا للجميع. فلم يكن الشيخ عبد الله ابن الإمام عالمًا بالنزاع في تلك المسألة أصلًا، حتىٰ نبهه حمد بن ناصر، فقد أجاب مرة لما سئل في الموضوع بوقوع الطلاق ثلاثًا، معلقًا: «ولا أعلم فيه نزاعًا بين العلماء»، ثم استدرك: «ثم الأخ حمد بن ناصر بن معمر ذكر لي، أن فيها نزاعًا مشهورًا بين السلف، فراجعت المسألة، ورأيت فيها خلافًا بين الصحابة فمن بعدهم، وأما الأئمة الأربعة، فالمشهور عنهم هو ما ذكرته لك، وهو المفتىٰ به والمعمول به عندنا»[2].

ولهذا النص دلالة مهمة. فإن شغل تلك المسألة من الحيز الفقهي التيمي كبير، وما أثير حولها كثير؛ فعدم اطلاع عبد الله ابن الإمام عليها؛ **يدل علىٰ أن الاهتمام الأكبر بالفقه في ذلك النطاق كان الفقه النظامي الحنبلي، من الكتب المشهورة حول الزاد، كما عند المتأخرين، وإن ارتفع يرتفع إلىٰ الإقناع، والمغني، وهذا يؤكد ما ذكرناه عن حنبلية الوهابيين التقليدية، وأن الاجتهاد والتقليد المشروطين؛ ظلَّا إطارًا نظريًا دون تفعيل**، تأثرًا بمباني ابن تيمية في الموضوع، ولاتساق تلك المباني مع الأصول العقائدية المستند إليها. بمعنىٰ أن التنظير الفقهي للوهابية كان تنظيرًا عقديًا أكثر منه فقهيًا، تبعًا للسطوة التيمية؛ أما الاشتغال الفقهي فلم يخرج من مجاله التقليدي؛ نظرًا لفارق الأدوات والأهلية.

نعم، من الممكن أن يقال إنه ليس من اشتراط اتباع النموذج التيمي أن تتبع آحاد اختياراته، فمن الجائز أن يكون علماء الوهابية قد اختاروا قول الجمهور اعتمادًا علىٰ قوة دليله. والواقع أن المعطيات الفقهية المتاحة لا تؤكد ذلك. **فليس هناك جهد فقهي للوهابية في بحث المسألة، والنظر في أدلة الطرفين فيها**، فقط لعبد الرحمن بن حسن، وحمد بن ناصر، إشارة أطول من غيرها إلىٰ أطراف أدلة الفرقين، ولكن من دون عمل اجتهادي حقيقي في الترجيح. ونصوص الوهابية دالة علىٰ حضور العامل المذهبي في ذلك الترجيح، واستثقال مخالفة الجمهور والمذاهب. فهذا الشيخ عبد الله ابن الإمام

---

(١) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٧/ ٢٨٢).

(٢) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٧/ ٢٨٢-٢٨٣).

يقول: «عندنا أن الإمام ابن القيم وشيخه، إماما حق من أهل السنة، وكتبهم عندنا من أعز الكتب، إلا أنا غير مقلدين لهما في كل مسألة، فإن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا نبينا محمدًا ﷺ. ومعلوم مخالفتنا لهما في عدة مسائل، منها: طلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس، **فإنا نقول به تبعًا للأئمة الأربعة**»[1].

ويقول عبد الله أبا بطين: «أما إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، سواء كان في خلع أو غيره، فمذهب الشيخ تقي الدين وكثير من أتباعه معلوم لديكم: أن الزوج إذا طلق زوجته ثلاثًا بكلمة واحدة، أو بكلمات متفرقة قبل رجعة، أنه لا يقع إلا طلقة واحدة؛ والمفتىٰ به في المذاهب الأربعة خلاف ذلك، **ونصوص الأئمة الأربعة بخلاف قول الشيخ معروفة، ولا ينبغي مخالفتهم في ذلك**، ولم نر أحدًا ممن أدركناهم يفتي بقول الشيخ في هذه المسألة»[2].

ومع ذلك فيلاحظ أن الوهابية، وبخاصة في الدولة السعودية الثانية (١٨١٨-١٨٩١م)؛ قد حرصت علىٰ مكافحة علماء نجد الحنبليين التقليديين، غير الوهابيين، مثل عبد الله أبا الخيل (١٨٣٥م) -وعثمان بن منصور (١٨٦٥م)، ومحمد بن حميد (١٨٧٨م)[3].

(٣)

لقد ذكرنا في أكثر من موضع سابق أنه يمكن التأريخ للسلفية المعاصرة علىٰ نحو أكثر وضوحًا وارتباطًا بالظاهرة في ثوبها المعاصر مع نشأة الدولة السعودية الثالثة، وما لحقها من أحداث وصولًا إلىٰ ما يسمىٰ بمرحلة الصحوة، التي تكون من خلالها التيار، أو المذهب، المسمىٰ بالسلفية المعاصرة.

---

(١) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٧/ ٢٨٥).

(٢) انظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية»، لمجموعة من علماء نجد: (٧/ ٢٩٧).

(٣) انظر: «علماء الإسلام»، لمحمد نبيل ملين، ترجمة: محمد الحاج سالم، وعادل بن عبد الله: (ص١٤٠-١٤٢).

حافظ علماء السعودية علىٰ ارتباطهم بالحنابلة، عقيدة وفقها. وظلت الحركة العلمية الفقهية، دراسة وتدريسًا؛ دائرة في فلك الفقه الحنبلي: أخصر المختصرات، العمدة، الزاد، ونحو ذلك.

يفرق الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ (١٨٩٣-١٩٦٩م)، مفتي المملكة السعودية الثالثة الأول؛ بين التقليد والاقتداء: «الاقتداء غير التقليد. الاقتداء هو اتباع قول الغير الذي يراه أَعلم منه بالدليل، وأما التقليد فهو أَخذ قول القائل من غير نظر إِلىٰ دليل. فالاقتداء هو من طريقة السلف وهو حق، فإِن العلماء وسائط بعضهم مع بعض إِلىٰ معرفة ما جاء به النبي ﷺ، ولهذا في الحديث «اقتَدُوْا بالَّذَيْن مِن بَعْدِيْ أبي بَكر وَعُمَر». والتقليد قسمان: إِذا كان لا يعرف الدليل؛ فيسوغ له التقليد. فهو في حق العامي غالبًا أو مطلقًا. ويكون في حق العالم في بعض الأَشياء. وقسم لا يسوغ له التقليد»[1]، ويقدم طرحًا متوسطًا فيما يتعلق بالتمذهب: «التمذهب بمذهب من المذاهب الأَربعة سائغ، بل هو وبالإِجماع، أو كالإِجماع ولا محذور فيه كالانتساب إِلىٰ أَحد الأَربعة فإِنهم أَئمة بالإِجماع. والناس في هذا طرفان ووسط: قوم لا يرون التمذهب بمذهب مطلقًا وهذا غلط. وقوم جمدوا علىٰ المذاهب ولا التفتوا إِلىٰ بحث. وقوم رأَوا أَن التمذهب سائغ لا محذور فيه، فما رجح الدليل مع أَي أَحد من الأَربعة أو غيرهم أَخذوا به. فالذي فيه نص أو ظاهر لا يلتفت فيه إِلىٰ مذهب، والذي لا من هذا ولا من هذا وكان لهم فيه كلام ورأَىٰ الدليل مع مخالفهم أَخذ به. والأَئمة في التحذير من تقليدهم وذم المقلد معروف مشهور كلامهم»[2].

ولا يخرج ذلك التأصيل عن تأصيل ابن تيمية، وعلماء الوهابية المتقدمين، وكذلك ظل ابن إبراهيم علىٰ النهج الحنبلي العملي في الاشتغال الفقهي، كما كان الوهابيون قبله.

ولا ينبغي أن نفصل بين الحالة السياسية التي عاشتها الدولة السعودية الثالثة في حياة المؤسس، والحالة العلمية. فقد حرص عبد العزيز علىٰ دمج الوهابية الحنبلية في إطار الحركة الإصلاحية العامة، التي اتخذت منحىٰ سلفيًا أيضًا، لكن غير حنبلي،

---

(١) انظر: «فتاوىٰ ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم»: (٢/ ١٥-١٦).

(٢) انظر: « فتاوىٰ ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم»: (٢/ ١٧).

وإن أبدت تسامحًا، وتعاطفًا في كثير من الحالات، كما نجد في رمزي السلفية الإصلاحية: جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده. قام ورثة هذا الاتجاه بمحاولات إصلاحية كثيرة، تلاقت في الهدف مع دولة الملك الشاب، التي رآها كثير من الإصلاحيين الأمل في إنقاذ الأمة من تدهورها، وهو ما تعمق عقب انهيار الخلافة العثمانية، ومحاولة كثير من الإصلاحيين تعديل المملكة الناشئة إلىٰ خلافة جديدة. كل ذلك كان حافزًا لعبد العزيز للخروج من ضيق الوهابية الحنبلية إلىٰ سعة الإصلاح الإسلامي العام. لا نغفل عن صراعه المحتدم مع إخوان من طاع الله، الممثلين للقديم. ففي عام (١٩٢٩) خطب عبد العزيز بهذه المضامين أمام الحجيج: «نحن لسنا أصحاب مذهب جديد، أو عيدة جديدة، ولم يأت محمد بن عبد الوهاب بالجديد، فعقيدتنا هي عقيدة السلف الصالح التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه السلف الصالح. ونحن نحترم الأئمة الأربعة، **ولا فرق عندنا بين مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة، كلهم محترمون في نظرنا**»[1]. محاولة تذويب الحنبلية الوهابية في الإطار الإصلاحي العام تحققت عمليًا في التواصل والجذب الذي حققته المملكة الوليدة مع العديد من الشخصيات الإصلاحية، في الشام والعراق، مثل جمال الدين القاسمي (١٩١٣م)، عبد الرزاق البيطار (١٩١٦م)، ومحمد كمال القصّاب (١٩١٨م)، ومحمود شكري الألوسي (١٩٢٤م)، ومحمد حامد الفقي (١٩٥٩م)، ومحب الدين الخطيب (١٩٦٩م)، وكذلك الدور المحوري الذي مارسه محمد رشيد رضا (١٩٣٥م) ذو العلاقات الوثيقة بالملك، في الدعوة والتأييد للملكة، ووصلت هذه الآثار إلىٰ شخصيات غير إسلامية بالإطار الخاص، كالمسيحي أمين الريحاني (١٩٤٧م)، ومحمد كرد علي (١٩٥٣م)، وأحمد أمين (١٩٥٤م)، وطه حسين (١٩٧٣م)، والعقاد (١٩٦٤)، وغيرهم.

وامتد تأثير رشيد رضا في خدمة الدعوة الوهابية إلىٰ المغرب. تمثّل ذلك في حالة محمد تقي الدين الهلالي (١٩٨٧م)، المحدث السلفي المغربي، الذي طلب العلم في مصر، في الجامع الأزهر أول أمره، إلا أنه سرعان ما التحق بدروس رشيد رضا،

---

(١) انظر: «علماء الإسلام»، لمحمد نبيل ملين، ترجمة: محمد الحاج سالم، وعادل بن عبد الله: (ص١٧٧).

فتحول عن التقليد إلىٰ السلفية. وعمل بالتدريس في السعودية، بتزكية كبيرة من رشيد رضا، تحت عناية الملك عبد العزيز شخصيًا، وأسندت إليه مهمة رقابية في الحرم المكي، وأمّ في المسجد النبوي فترة، قبل أن يرتحل إلىٰ العراق، ثم عاش في ألمانيا، حيث حصل علىٰ الدكتوراه، وكانت له علاقة متينة بهتلر. علىٰ المستوىٰ الفقهي لم يكمل الهلالي حياته كمالكي، حيث كان قد اعتنق عدم التقليد منذ دراسته علىٰ رضا، ثم ما تلا ذلك من سفره إلىٰ الهند وطلبه للحديث، ومع ذلك فقد قدم الهلالي الوهابية في سياق مالكي، حاول أن يوظف المذهب المالكي مبينا عدم تخالفه مع السلفية.

علىٰ صعيد آخر، اتسعت ممارسات عبد العزيز التصالحية إلىٰ الجانب العلمي نفسه، حيث أسس المعهد الإسلامي تحت إدارة الشيخ الدمشقي محمد بهجت البيطار (١٩٧٦م)، عام (١٩٢٦م)، والذي استقدم العديد من المدرسيين غير السعوديين، إلا أنه فشلت المحاولة نظرًا لأنها لم تحظ بدعم العلماء التقليديين، لكنه كرر المحاولة (١٩٤٥م) في الطائف، فأسس دار التوحيد، تحت إدارة البيطار نفسه. وفي الفترة ما بين (١٩٤٥-١٩٧٥)، استقدمت الدار ثلاثة وعشرين أستاذًا، غالبهم من المصريين، ولم يتجاوز عدد السعوديين ثلاثة. ومن أبرز أسماء المدرسين الذي قدموا إلىٰ هذه الدار: محمد أبو زهرة، ومحمد الذهبي، ومحمد متولي الشعراوي، ومحمد أبو شهبة، وعبد الرزاق العفيفي. ولكن رفضت أغلب الأسر إرسال أبناءها لتلك المعاهد؛ نظرًا لأن العلم الديني موجود في بلادهم ولا يحتاجون إلىٰ علم من بلاد أجنبية.

النموذج الوهابي المتأخر، المتمثل في عبد العزيز بن باز، المفتي الثاني للملكة، ومحمد بن صالح العثيمين، الفقيه القصيمي، المركزي سلفيًا؛ هو الذي أتىٰ بالجديد علىٰ الساحة العلمية، والفقهية بخصوص.

لم يكن الجديد في هذه الحالة متمثلا في الطرح النظري المتعلق بالتقليد والتمذهب، فإنهما التزما نفس الإطار المنهجي التيمي، ثم الوهابي، في التفريق بين التقليد الأعمىٰ المتعصب، والتقليد للحاجة أو الضرورة.

فيقرر العثيمين أن التقليد «جائز لمن لا يصل إلىٰ العلم بنفسه لقوله تعالىٰ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ

أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾»[1]، ويحدد التقليد في موضعين: «**الأول**: أن يكون المقلد عاميًّا لا يستطيع معرفة الحكم بنفسه ففرضه التقليد لقوله تعالىٰ: (فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون)، ويقلد أفضل من يجده علمًا وورعًا، فإن تساوىٰ عنده اثنان؛ خير بينهما.

الثاني: أن يقع للمجتهد حادثة تقتضي الفورية ولا يتمكن من النظر فيها فيجوز له التقليد حينئذ»[2].

ويشرح ابن عثيمين الموقف من التمذهب، مبيِّنا أن التقليد نوعان، عام وخاص، فالخاص في حالات الاستفتاء الشخصي، وهذا لا إشكال فيه، أما العام؛ فهو «أن يلتزم مذهبًا معينًا، يأخذ برخصة وعزائمه في جميع أمور دينه»، «وقد اختلف العلماء فيه فمنهم من حكىٰ وجوبه لتعذر الاجتهاد في المتأخرين ومنهم مَن حكىٰ تحريمه لما فيه من الالتزام المطلق لاتباع غير النبي ﷺ. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية إن في القول بالوجوب طاعة غير النبي ﷺ في كل أمره ونهيه، وهو خلاف الإجماع وجوازه فيه ما فيه»، «وأما إذا تبين له ما يوجب رجحان قول علىٰ قول؛ إما بالأدلة المفصلة، إن كان يعرفها ويفهمها؛ فيرجع عن قول إلىٰ قول لمثل هذا؛ فهذا يجوز، بل يجب، وقد نص الإمام أحمد علىٰ ذلك»[3].

يقول ابن عثيمين: «باب الاجتهاد باق؛ لقوله: «لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا؟»، وبهذا يتبين ضعف قول مَن قال: إن باب الاجتهاد قد انسد، والواجب التقليد للأئمة، وهذا يترتب عليه الإعراض عن الكتاب والسنة إلىٰ آراء الرجال، وهذا خطأ، بل الواجب علىٰ مَن تمكّن مِن أخذ الحكم من الكتاب والسنة أن يأخذه منهما، لكن لكثرة السنن وتفرقها لا ينبغي للإنسان أن يحكم بشيء بمجرد أن يسمع حديثًا في هذا الحكم حتىٰ يتثبت؛ لأن هذا الحكم قد يكون منسوخًا أو مقيدًا أو عامًا وأنت تظنه بخلاف ذلك.

وأما أن نقول: لا تنظر في القرآن والسنة لأنك لست أهلًا للاجتهاد؛ فهذا غير

---

(١) انظر: «مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين»: (٥/ ٩٥).

(٢) انظر: «مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين»: الأصول من علم الأصول، (١١/ ٨٢).

(٣) انظر: «مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين»: الأصول من علم الأصول، (١١/ ٨٣)، باختصار.

صحيح، ثم إنه علىٰ قولنا: إن باب الاجتهاد مفتوح؛ لا يجوز أبدًا أن تحتقر آراء العلماء السابقين»[1]. «ولكن إذا قال قائل: كيف توفق بين ما قلت من الرجوع إلىٰ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؟ مع أننا نجد أن أناسًا يتبعون الكتب المؤلفة في المذاهب ويقول: أنا مذهبي كذا، وأنا مذهبي كذا!! حتىٰ إنك لتفتي الرجل وتقول له: قال النبي ﷺ: كذا، فيقول: أنا مذهبي حنفي، أنا مذهبي مالكي، أنا مذهبي شافعي، أنا مذهبي حنبلي .. وما أشبه ذلك.

فالجواب: أن نقول لهم إننا جميعًا نقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله. فما معنىٰ شهادة أن محمدًا رسول الله؟ قال العلماء: معناها: «طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، واجتناب ما عنه نهىٰ وزجر، وأن لا يعبد الله إلا بما شرع». فإذا قال إنسان: أنا مذهبي كذا أو مذهبي كذا أو مذهبي كذا؛ فنقول له: هذا قول الرسول -عليه الصلاة والسلام- فلا تعارضه بقول أحد. حتىٰ أئمة المذاهب ينهون عن تقليدهم تقليدًا محضًا ويقولون: «متىٰ تبين الحق فإن الواجب الرجوع إليه». فنقول لمن عارضنا بمذهب فلان أو فلان: نحن وأنت نشهد أن محمدًا رسول الله، وتقتضىٰ هذه الشهادة ألا نتبع إلا رسول الله ﷺ، وهذه السُّنَّة بين أيدينا واضحة جلية، ولكن لست أعني بهذا القول أن نقلل من أهمية الرجوع لكتب الفقهاء وأهل العلم، بل إن الرجوع إلىٰ كتبهم للانتفاع بها ومعرفة الطرق التي بها تستنبط الأحكام من أدلتها من الأمور التي لا يمكن أن يحقق طلب العلم إلا بالرجوع إليها»[2].

لقد التزم ابن عثيمين ذلك المنهج الاجتهادي، علىٰ نحو لم يسبق من قبل في دائرة الوهابيين. فقد توسع ابن عثيمين في الفقه الاستدلالي، وخالف في كثير من اختياراته الفقهية المذهب الحنبلي، وغيره من المذاهب، ولذلك نجد ابن عثيمين قد وافق ابن تيمية أن طلاق الثلاث لا يقع ثلاثًا[3]. صحيح أنه نشر شرحًا علىٰ زاد المستقنع، ولكن الأمر لم يكن يعدو ثقافة الوسط الحنبلي التي أشرنا إليها مرارًا -شيء يشبه ثقافة

(١) انظر: « مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين»: شرح كتاب التوحيد، (١٠/ ١٠٨٠-١٠٨١).

(٢) انظر: «مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين»: (٢٦/ ٧٢-٧٣).

(٣) انظر: «الشرح الممتع علىٰ زاد المستقنع»، لابن عثيمين: (١/ ٥).

الوسط الزيدي الذي كتب فيه الشوكاني كتبه الاجتهادية مثلًا-، فهو يصرح في مقدمة الشرح، الذي حرره اثنان من طلابه: سليمان بن عبد الله أبا الخيل، وخالد بن علي المشيقح: «وكان شيخُنا عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي رحمه الله تعالىٰ، يَحُثنا علىٰ حفظه، ويُدرِّسنا فيه. وقد انتفعنا به كثيرًا ولله الحمد، وصرنا نُدرِّس الطلبة فيه بالجامع الكبير بعُنيزة، بحلِّ ألفاظه، وتبيين معانيه، **وذِكر القول الراجح بدليله أو تعليله**، وقد اعتنىٰ به الطلبة وسجَّلوه وكتبوه»[(١)].

ومن الصحيح أنه يعبر فيه عن الحنابلة بأصحابنا؛ إلا أن ما قلناه في الكلام عن حنبلية ابن تيمية يقال عن ابن عثيمين. وقد أحصىٰ بعض الباحثين في ذلك الشرح أكثر من مائتي مخالفة للمذهب أو المؤلف في أبواب الطهارة إلىٰ الاعتكاف فحسب.

ويشير ابن جبرين إلىٰ منهج العثيمين في الترجيح: «أجوبته رحمه الله مسددة؛ بحيث إنه يقنع كل مَن سأل، وإذا جرىٰ خلاف بينه وبين غيره من أكابر العلماء أقنعهم برأيه، والذين لا يقتنعون يكون لكل اختياره، ولسنا نتخالف في شيء له دليل واضح؛ بل إذا اتضح الدليل رجعنا إليه أو رجعتم إليه. ولا شك أن له اجتهادات، هذه الاجتهادات التي تفرد بها فرأىٰ أن القول بها أرجح، ولو خالف فيها غيره من أكابر المشايخ أو وافقه بعضهم؛ فمثلا يرىٰ القول في وجوب الزكاة في الحلي كما يراه الشيخ ابن باز مع أنه خالف بذلك الشيخ ابن حميد وغيره من المشايخ. كذلك -أيضًا- يرىٰ القول بأن صلاة العيد فرض عين، وأن هذا هو الذي تدل عليه النصوص؛ كما ذهب إلىٰ ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وأن مَن تركه فإنه آثم، يستدل علىٰ ذلك بأدلة. وهكذا يرىٰ القول في وجوب طواف الوداع في العمرة ذلك لعموم الأدلة وللظواهر ولو خالف بذلك أكثر المشائخ. اختياراته هي ما تكون -غالبًا- هي اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية وقد وافقه أو تبع فيها قول شيخه عبد الرحمن السعدي رحمه الله؛ فإنه كان -أيضًا- ممن يشتغل بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية ويشتغل بها ويرجح اختياراته؛ فكان ذلك مما حمله علىٰ أن يتبع شيخه، وأن يشتغل بكتب شيخ الإسلام. رحم الله الجميع!!.»[(٢)].

---

(١) انظر: «الشرح الممتع علىٰ زاد المستنقع»، لابن عثيمين: (١٣/ ٤١-٤٢).

(٢) لقاء مفتوح لابن جبرين بعنوان: الموعظة الحسنة. راجع تفريغه علىٰ الرابط:
http://www.ibn-jebreen.com/books/9-170-7932-6944-24431.html

الذي نؤكد عليه هنا أن نمط بحث ابن عثيمين الفقهي الاجتهادي الترجيحي، مع ما له من أدوات جيدة مقارنة بأقرانه، في الفقه والأصول واللغة والحديث والتفسير؛ جعل لابن عثيمين رمزية كبيرة عند عموم السلفيين، وبخاصة خارج السعودية، التي لا يعدل فيها ابنَ باز أحدٌ. فقد مثَّل ابن عثيمين تطورًا جديدًا وملحوظًا علىٰ الطريقة السلفية في التفقه، فبعد أن اقتصرت السلفية الوهابية علىٰ نبذ التقليد نظريًا؛ والقبول به ضمنيًا وعمليًا؛ مارس ابن عثيمين الاجتهاد علىٰ نحو واسع في الممارسة الفقهية. ومن الصحيح أن هناك روافد أمدت ابن عثيمين بهذا الاتجاه وذلك النزوع، منها **شيخه عبد الرحمن بن سعدي، البعيد نوعيًا عن الدائرة النجدية في الفقه، والمعروف بجرأته في اختياراته الفقهية والعقدية والتي عرضته لما يشبه المحاكمة من مشايخ نجد وعلىٰ رأسهم الشيخ محمد بن إبراهيم**= إلا أن ابن عثيمين بحضوره الواسع سلفيًا، لمواكبته ذروة السلفية المعاصرة في حقبة الصحوة، ولوفرة تسجيلاته التي اهتم بها السلفيون كثيرا، وغزارة إنتاجه المختصر في صورة رسائل تمثل مداخل للعديد من العلوم الشرعية وانتشاره في العالم الإسلامي= هو الذي دشن هذا المنعطف التفقهي في مسيرة السلفية المعاصرة، وهو الذي أحيا فقه السعدي ونشره، وتبعًا لذلك اعتنىٰ الناس بكتب السعدي؛ فابن عثيمين هو حامل روح السعدي الفقهية، وليس تلميذه عبد الله بن عقيل، الفقيه الحنبلي المعتني بالمذهب والمقتصر عليه في الغالب.

وإذا عطفنا إلىٰ الشخصية الثانية،؛ فإنه شخصية المفتي الثاني للمملكة الشيخ عبد العزيز بن باز، الأكثر تأثيرًا في الوسط السعودي، مجتمعيًا، وعلميًا؛ نظرًا لطبيعة منصبه الرسمي، ونفوذه لدىٰ الحكومة السعودية التي كان يحظىٰ بثقتها، بالإضافة للسمات الخاصة بابن باز، الذي كان يتسم بالتواضع، ولين الجانب، والعلاقات الجيدة مع الجهات والشخصيات الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، بمختلف اتجاهاتها الفكرية، وإن كان تأثير منتجه العلمي أقل في الجملة من العثيمين، الذي يحظىٰ بسطوة أوسع في أوساط طلبة العلم السلفيين خارج المملكة، ولاسيما في مصر.

يعزو بعض الباحثين في الشأن العلمي السعودي تحرر ابن باز من المذهب الحنبلي تأثره بشيخه النجدي **سعد بن حمد بن عتيق** (١٩٣٠م)، الذي سافر إلىٰ الهند واتصل

بعلمائها، وأبرزهم صديق حسن خان، وعاد إلىٰ الديار النجدية بكتبه، ونشر فيها كتب الشوكاني، ونحوه، مما أثّر علىٰ ابن باز، وطوّر فيها هذا المنحي التحرري من المذهب.

لقد سئل ابن باز صراحة: «هل لسماحتكم مذهب فقهي خاص وما هو منهجكم في الفتوىٰ والأدلة؟»، فأجاب: «مذهبي في الفقه هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل ﷺ، وليس علىٰ سبيل التقليد، ولكن علىٰ سبيل الاتباع في الأصول التي سار عليها. أما مسائل الخلاف؛ فمنهجي فيها هو ترجيح ما يقتضي الدليل ترجيحه، والفتوىٰ بذلك سواء وافق ذلك مذهب الحنابلة أم خالفه؛ لأن الحق أحق بالاتباع»(١).

فابن باز يحافظ علىٰ النظام التيمي الوهابي عن التقليد والاجتهاد والتمذهب، فالأئمة: «أئمة هدىٰ، الشافعي، ومالك، وأحمد، وأبو حنيفة، والأوزاعي، وإسحاق بن راهويه، وأشباههم كلهم أئمة هدىٰ ودعاة حق، دعوا الناس إلىٰ دين الله وأرشدوهم إلىٰ الحق، ووقع هناك مسائل بينهم، اختلفوا فيها لخفاء الدليل علىٰ بعضهم، فهم بين مجتهد مصيب له أجران، وبين مجتهد أخطأ الحق فله أجر واحد، فعليك أن تعرف لهم قدرهم وفضلهم وأن تترحم عليهم، وأن تعرف أنهم أئمة الإسلام ودعاة الهدىٰ، ولكن لا يحملك ذلك علىٰ التعصب والتقليد الأعمىٰ، فتقول: مذهب فلان أولىٰ بالحق، بكل حال، أو مذهب فلان أولىٰ بالحق لكل حال لا يخطئ، لا، هذا غلط. عليك أن تأخذ بالحق، وأن تتبع الحق إذا ظهر دليله ولو خالف فلانًا، وعليك أن لا تتعصب وتقلد تقليدًا أعمىٰ، بل تعرف للأئمة فضلهم وقدرهم»(٢).

وسئل: «هل يجب عليَّ أن أكون علىٰ مذهب معين، وهل أختار أنا هذا المذهب أم أكون مثل والدي أو والدتي، فوالدي حنبلي، ووالدتي حنفية، ما الذي نتبع منهما؟»، فأجاب: «ليس من اللازم التمذهب، لا للرجل ولا المرأة، ليس من اللازم أن يكون حنبليًا أو مالكيًا أو شافعيًا أو حنفيًا أو ظاهريًا، ولكن علىٰ الجميع تحري الحق والنظر في الأدلة الشرعية، فإذا كان لا يعرف ذلك لأنه عامي يسأل أهل العلم في بلده، وغير ذلك تطالع الكتب وتنظر في الأدلة فما ظهر لها أنه هو القائم علىٰ

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن باز: (٤/ ١٦٦).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن باز: (١/ ٣٤٣).

الدليل تمسكت به وأخذت به، هذا هو الواجب علىٰ المسلمين من الذكور والإناث»[1].

وفي تعقباته علىٰ المفسر السوري محمد علي الصابوني -صاحب «**صفوة التفاسير**»-، الذي قال عن تقليد الأئمة الأربعة إنه «من أوجب الواجبات»، قال ابن باز: «لا شك أن هذا الإطلاق خطأ، **إذ لا يجب تقليد أحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم مهما كان علمه**؛ لأن الحق في اتباع الكتاب والسنة لا في تقليد أحد من الناس، وإنما قصارىٰ الأمر أن يكون التقليد سائغًا عند الضرورة لمن عرف بالعلم والفضل واستقامة العقيدة كما فصل ذلك العلامة ابن القيم رحمه الله في كتابه **إعلام الموقعين**. فالذي يتمكن من الأخذ بالكتاب والسنة يتعين عليه ألا يقلد أحدًا من الناس ويأخذ عند الخلاف بما هو أقرب الأقوال لإصابة الحق، والذي لا يستطيع ذلك فالمشروع له أن يسأل أهل العلم»[2].

وفي الجملة؛ طوّر العثيمين وابن باز الاشتغال الفقهي السلفي، في محاولة لتفعيل الاجتهاد، والتمشي مع الأصول النظرية للسلفية، التي قدمها ابن تيمية. بعد أن تقهقر تفعليه نظرًا لتخلف الوهابية عن المكنات التيمية. صحيح أنه وجدت بعض الشخصيات السلفية المعاصرة للشيخين، وكانت محافظة أو ذات نزوع مذهبي، كما في حالة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، صاحب تفسير «**أضواء البيان**»؛ نظرًا لنشأته المالكية في شنقيط؛ إلا أن تلك الشخصيات لم يكن لها حضور مؤثر علىٰ الساحة السلفية، كما كان للشيخين.

وقد وجدت اجتهادات سلفية في نفس حقبة الشيخ محمد بن إبراهيم وذات محتوىٰ مختلف كالتي كانت للمعلمي اليماني وعبد الله بن زيد آل محمود إلا أن الانتشار لم يُكتب لها، ومثلها في ذلك اجتهادات أحمد شاكر الفقهية التي لم يتم الالتفات لقيمتها إلا في حقبة متأخرة وقد كانت في مسائل جزئية علىٰ كل حال.

---

(١) باختصار، علىٰ موقع الشيخ ابن باز الرسمي:

http://www.binbaz.org.sa/mat/10559

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن باز: (٣/ ٥٢)، باختصار.

(٤)

إذا انتقلنا إلىٰ ذكر الألباني= نكون قد وصلنا إلىٰ ذروة التطور السلفي في الاشتغال الفقهي الاجتهادي، أو ما يعرف بفقه الدليل، أو الراجح.

الألباني شخصية محورية في التشكيل العلمي والدعوي، بل والنفسي السلوكي للسلفية المعاصرة. وليس غريبًا أن الاتجاه الذي تخصص فيه الألباني، وشهد نبوغه العلمي؛ هو علم الحديث، فنحن نستحضر دومًا أن السلفية المعاصرة هي الحالة التي تستدعي **أهل الحديث**، علىٰ مستوىٰ الاعتقاد، وعلىٰ مستوىٰ الفقه أيضًا. لم يقتصر تأثير الألباني -الكاسح- علىٰ السلفية المعاصرة في مجاله التخصصي فقط -علم الحديث-، بل اتسع ليشمل الفقه، والعقيدة، والآراء السياسية والمنهجية، رغم أن جميع ذلك لم يكن موضوع اشتغاله الرئيس.

لقد اكتمل عند الألباني مكوّن أساس من مكونات الاجتهاد، وهو العلم بالحديث، تصحيحًا وتضعيفًا، واشتغالًا بمضمون المتون. ومن ثَمَّ، ومن خلال اشتغاله الكثير في الحديث؛ توفّر الألباني علىٰ بحر من النصوص الحديثية، والسلفية، بالإضافة لما كان يلمسه من كثرة اعتماد المشايخ المعاصرين، والسابقين، علىٰ الأحاديث الضعيفة؛ كل هذا دفع الألباني للسير في الاشتغال الفقهي بطريقة الاجتهاد المباشر في التعامل مع النصوص، والقول بمقتضاها الذي يفهمه، وإن خالف مَن خالف من المذاهب والفقهاء، قليلًا أو كثيرًا. ورغم قلة بضاعته في الأصول، وكذلك عدم تحقيقه الكافي للنصوص الفقهية؛ إلا أن سعة اطلاعه من جهة، والوفرة النصوصية التي سبق التنبيه عليها -والتي كان يتفوق فيها علىٰ معاصريه السلفيين، ومنهم النجديون[1]-؛ كانت تعويضًا كافيًا للفقر في المجالات الفقهية والأدوات المساعدة لها.

---

(١) يمكن إجراء مقارنة بسيطة بين صفة الصلاة للألباني، وغيرها من المحاولات المختصرة التي قدمها العلماء النجديون، ومنهم ابن باز نفسه، والأمر نفسه في سجال الحجاب بين الألباني والتويجري.

تمثل مقدمة الكتاب كثيف الانتشار بين السلفيين «**صفة صلاة النبي ﷺ**» للألباني؛ المتنَ السلفي في نقض التقليد المذهبي، حيث سرد فيه أقوال الأئمة في النهي عن التقليد، والشبهات التي يروّجها المقلدون، وأجاب عليها[1].

لقد كانت طبيعة الكتاب نفسه، والذي تلته كتب أخرىٰ علىٰ منواله في صلاة الجمعة والجنائز والحج ولباس المرأة وغير ذلك = مختلفة عن التأليف الفقهي الشائع. فحتىٰ كتاب فقه السنة -الذي نال إعجاب الألباني في مقتبل عمره حتىٰ وضع عليه تخريجًا وتتمات لاحقًا-؛ هو كتاب فقه مقارن علىٰ النمط الشوكاني، حتىٰ إنه يكاد يكون تلخيصًا لنيل الأوطار. أما التأليف الفقهي الألباني؛ فهو انطلاق من النصوص، فالنصوص في الصدارة، ثم الاعتناء الكامل بضبط ثبوتها الحديثي، وفق المعايير الحديثية الصرفة، وبيان الصحيح من الشاذ والمعلول في المتون، وإدارة البحث الفقهي برمته حول ما يثبت من ألفاظ المتون، وعلاقات العموم والخصوص والإطلاق والتقييد بين النصوص. لقد كان هذا النمط من التأليف يسمىٰ قديمًا: أدلة الأحكام، ولم يكن يغني عن السرد الفقهي في النصوص الفقهية المألوفة؛ إلا أن التطوير الذي أجراه الألباني هو اعتبار أن الفقه هو فقه النصوص، فقه الدليل، فقه الحديث -باعتبار النصوص القرآنية قارة قليلة مضبوطة- فحسب.

يقول الألباني في مقدمة صفة الصلاة: «لما كان موضوع الكتاب إنما هو بيان هدي النبي ﷺ في الصلاة؛ كان من البدهي أن لا أتقيد فيه بمذهب معين؛ للسبب الذي مرَّ ذكرُه، وإنما أُورد فيه ما ثبت عنه ﷺ -كما هو مذهب المحدِّثين قديمًا وحديثًا-. ولذلك فإن الكتاب سيكون -إن شاء الله تعالىٰ- جامعًا لشتات ما تفرق في بطون كتب الحديث والفقه -علىٰ اختلاف المذاهب مما له علاقة بموضوعه-، **بينما لا يجمع ما فيه من الحق أيُّ كتاب أو مذهب، وسيكون العامل به -إن شاء الله- ممن قد هداه الله** ﴿لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]»[2]، ويقول: «إن كتابنا هذا لمَّا جمع السنن الثابتة عنه ﷺ في صفة صلاته؛ فلا عذر لأحد في ترك العمل بها؛ لأنه ليس فيه ما اتفق العلماء علىٰ تركه -حاشاهم من ذلك-؛ بل

(١) انظر: «صفة صلاة النبي ﷺ»، للألباني: (١/ ٢٣- ٥٣).

(٢) انظر: «صفة صلاة النبي ﷺ»، للألباني: (١/ ٢١-٢٢)، باختصار.

ما من مسألة وردت فيه؛ إلا وقد قال بها طائفة منهم، ومَن لم يقل بها؛ فهو معذور، ومأجور أجرًا واحدًا؛ لأنه لم يرد إليه النص بها إطلاقًا، أو ورد لكن بطريق لا تقوم عنده به الحجة، أو لغير ذلك من الأعذار المعروفة لدىٰ العلماء»[1].

وهذا التصور الألباني نابع من تسمية الكتاب، الذي هو صفة صلاة النبي ﷺ «كأنك تراها»، وليس مجرد فقه لكيفية الصلاة كما كان يكتب الفقهاء. **ومن ثَمَّ فإن الخلاف في مسائل الكتاب، أو أغلبها، هو مخالفة للسنة، ودخول في البدعة، لأنه ليس خلافًا لفقه الصلاة، بل خلاف لصفة صلاة النبي ﷺ**. وليست البدعة هنا مجرد وصف تقني كالذي نجده في بعض إطلاقات السلف للفظ البدعة في الخلاف السائغ، بل هو هنا من الألباني إطلاق له نفس الحمولة الذامة التشنيعية التي يطلق بها اللفظ علىٰ أهل الإحداث في الدين.

ومن ذلك أن الألباني رأىٰ أن وضع اليدين علىٰ الصدر بعد القيام من الركوع بدعة؛ لعدم الدليل -الصريح- علىٰ ذلك، فيقول: «ولست أشك في أن وضع اليدين علىٰ الصدر في هذا القيام بدعة ضلالة؛ لأنه لم يرد مطلقًا في شيء من أحاديث الصلاة -وما أكثرها!-، ولو كان له أصل؛ لنقل إلينا ولو عن طريق واحد، ويؤيده أن أحدًا من السلف لم يفعله، ولا ذكره أحد من أئمة الحديث فيما أعلم.

ولا يخالف هذا ما نقله الشيخ التويجري في «رسالته» (ص ١٨، ١٩) عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «إن شاء؛ أرسل يديه بعد الرفع من الركوع، وإن شاء؛ وضعهما» (هذا معنىٰ ما ذكره صالح ابن الإمام أحمد في «مسائله» (ص ٩٠) عن أبيه)؛ لأنه لم يرفع ذلك إلىٰ النبي ﷺ، وإنما قاله باجتهاده ورأيه، والرأي قد يخطئ، فإذا قام الدليل الصحيح علىٰ بدعية أمر ما -كهذا الذي نحن في صدده-؛ فقول إمام به لا ينافي بدعيته -كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في بعض كتبه»[2].

فالألباني لا يحفل بمخالفة أحمد، الذي هو إمام فقهاء المحدثين، مادام أنه لم يرد ذلك عن النبي ﷺ مطلقًا -بحسب عبارته-، أو صريحًا -بحسب عبارتنا نحن- أنه كان يضع يديه علىٰ صدره بعد الرفع من القيام.

---

(١) انظر: «صفة صلاة النبي ﷺ»، للألباني: (١/ ٥٢).

(٢) انظر: «صفة صلاة النبي ﷺ»، للألباني: (٢/ ٧٠١).

الأمر نفسه في مسألة أخرىٰ، كالجهر بالبسملة، التي سبق أن نقلنا تقليل ابن تيمية من أهميتها، كخلاف فقهي لا يترتب عليه كثير إشكال، أما الألباني؛ فبعد أن يضعف جميع الأحاديث الدالة علىٰ الجهر، ويتبين له أن الصواب قول الجمهور بالإسرار بها خلافًا للشافعية، ينتقد كلامًا لابن القيم في **زاد المعاد** حاول فيه الجمع بين نصوص الفريقين؛ بأن النبي ﷺ كان يسر غالبًا ويجهر أحيانًا؛ بأن كلامه متناقض لأنه صرح أن صحيح أحاديث الجهر غير صريح، وصريحه غير صحيح[1].

نبذ الألباني التقليد العام، والتمذهب الكلي لمذهب معين، وإن كان جوّز التقليد للعامي، كما هو التأصيل العام الذي تكرر معنا كثيرًا[2]، ولم يمنع من دراسة المذاهب إذا كانت وسيلة للتفقه، بحيث يكون «الدارس لمذهب ما لا يدرسه ليجعله هدفه الأسمىٰ والأعلىٰ، وإنما كوسيلة للتعرف علىٰ هذا الفقه، ثم لتمييز ما وافق السنة مما خالفها»[3].

ولكن النظرة الألبانية للتمذهب ليست مقتصرة علىٰ ذلك فحسب، فإنه لو تمكن الطالب من الدراسة الفقهية علىٰ غير المذاهب، علىٰ الدليل مباشرة؛ فهو المتعين. فالتمذهب إذن، بالنسبة لطالب العلم «يلزمه ولا يلزمه، يلزمه إذا كان يعيش في مجتمع لا يجد فيه من يفتيه علىٰ كتاب الله وعلىٰ حديث رسول الله ﷺ»[4]، «أما إذا قيد لرجل ما أنه يعيش في بلد، أو في قرية فيها أفراد من أهل العلم، الذين لا يتعصبون لمذهب من المذاهب الأربعة، وإنما منهجهم الكتاب والسنة، فهذا البعض المقيم في هذه البلد ليس له أن يدرس هذه الدراسة التي قلنا عنها أنها هي اليوم، وإنما عليه أن يدرس علىٰ هؤلاء العلماء دراسة علىٰ الكتاب والسنة في كل أحكام الشريعة»[5].

لقد دعا الألباني إلىٰ نبذ كتب المذاهب، إذن، صراحة عند القدرة علىٰ ذلك. وهذا تطور في الاشتغال الفقهي لم يكن قبله في الأوساط السلفية. لقد مارس الألباني

---

(١) انظر: «صفة صلاة النبي ﷺ»، للألباني: (١/ ٢٩١).

(٢) راجع عبارات الألباني في ذلك: «جامع تراث العلامة الألباني في المنهج والاحداث الكبرىٰ»، لشادي آل نعمان: (٥/ ٣٢-١٨٥).

(٣) الهدي والنور (٣٩) (٤٤: ٢١).

(٤) الهدي والنور (٧٩).

(٥) الهدي والنور، (٣٩١).

ذلك بنفسه حين عمد إلىٰ شرح محمد صديق خان علىٰ كتاب الشوكاني، الذي ألفه في اختياراته الفقهية الموافقة للدليل، ولم يمش فيه علىٰ مذهب معين؛ فنشر تعليقاته عليه فيما يشبه الشرح، وقال في مقدمته: «وإنِّي لأحمد اللهَ -سبحانه- أنْ سهل ذلك، ويسر أسبابَه؛ فالكتابُ -الأصلُ- من الكتب الفقهية النافعةِ التي انتهج مؤلفُها -رحمه الله تعالىٰ- **طريقةَ أصحابِ الحديث؛ قيامًا بالحُجة والدليل؛ بعيدًا عن التقليد وَمحْضِ الأقاويل**؛ ولكنّه -كسائر البَشَر- عُرْضَةٌ للنقْدِ، والتَخطئِة، والمراجعةِ؛ وله علىٰ ذلك كله -إن شاء اللهُ- أجرٌ»[1].

لقد كان نبذ الألباني للتمذهب عامًا ليس مقتصرًا علىٰ المذاهب الفقهية، حتىٰ الوهابية رفض الألباني الانتساب إليها رفضًا حاسمًا، فقد قال لبعض محاوريه: «يشعرني ذكرك للوهابية؛ أننا نحن ننتمي إلىٰ هذه الدعوة؛ نحن أبينا أن ننتمي إلىٰ مَن كنا ننتمي من قبل، أنا كما تعلم؛ ألباني، والألبان كلهم أحناف؛ لا يعرفون الإسلام إلا من زاوية المذهب الحنفي، أنت تتوهم أننا نرتبط بمذهب يسمىٰ بالمذهب الوهابي؛ لا، وأنا أقول لك بصراحة: الذين يقال عنهم وهابية هؤلاء حنابلة، . . . ، أما أنا لست حنبليًا، أنا ما رضيت أن أكون حنفيًا، فبالتالي لا أرضىٰ أن أكون حنبليًا؛ لأنني فيما انتسبت إلىٰ رسول الله صلىٰ اله عليه وسلم؛ أغناني عن كل نسبة أخرى، أما الوهابية: فما لي ولها؛ فأنا أنقدها؛ ربما أشد من غيري، وربما الحاضرون يعلمون ذلك»[2].

وقد يتجلىٰ ذلك أكثر في تصور الشيخ أن دعوته -القائمة علىٰ المضامين السلفية بالتصفية والتربية- تتجاوز الدعوة الوهابية، المتأطرة بظرفها الزماني والمكاني: «ما لنا بقىٰ وللوهابية؛ الدعوة يعني ذهبت مع التاريخ، والآن السعوديون جرفتهم الدنيا، وجرفتهم السياسة، ما لنا ولها، نحن الآن أمام دعوة -يعني دعوة الشيخ- انتشرت في العالم الإسلامي كله، مَن رضي رضي، ومَن لم يرض لم يرض»[3]، الأمر الذي أثار

---

(١) انظر: « الدرر البهية والروضة الندية والتعليقات الرضية »: (١/ ٣).

(٢) الهدىٰ والنور، (٧١٣) .

(٣) الهدىٰ والنور (٧١٣).

حفيظة بعض العلماء السعوديين التقليديين لطرح انتقادات مباشرة للألباني في ضوء تلك المواقف[(١)].

ولذلك تجرأ الألباني علىٰ توجيه نقود للإمام محمد بن عبد الوهاب نفسه، فيما يتعلق ببنيته المعرفية الشرعية، بالمقارنة بابن تيمية، كما تقدم نقل ذلك. إلىٰ الحد لذي لم يقبله بعض المشايخ السلفيين التقليديين، الذي يعتمدون الشيخ الألباني كمرجع سلفي كبير[(٢)].

وقد مارس الألباني مبانيه الاجتهادية السابقة عمليًا. فمنذ وجوده في السعودية؛ بدأ الألباني في إظهار طروح مخالفة للسائد من الطروح السلفية النجدية[(٣)]، ثم تعمق ذلك أكثر عقب رجوعه إلىٰ الأردن واستقراره هناك، سواء أكان ذلك الطرح المخالف فقهيًا، وهو ما يعنينا هنا، كما في اختيارات الشيخ في مسائل عورة المسلمة الواجب سترها بالجلباب الشرعي، أو حكم تارك الصلاة، أو بعض مسائل الزينة والصوم، أم كان في مسائل عقدية، كبعض مسائل الإيمان والكفر، وإثبات بعض الصفات، أم كان في مسائل سياسية، كان أهم تجلياتها موقف الشيخ من فتوىٰ مشايخ السعودية

---

(١) يمكن أن نرجع في ذلك المجال إلىٰ كتابات عبد العزيز العسكر - عميد كلية الدعوة بجامعة الإمام سابقًا - في جريدة «عكاظ»، ومنها سلسلة بعنوان « أي سلفية يدعيها الألباني وأتباعه »، بتاريخ ٢٢/ ١١، و٢٩/ ١١، و٦/ ١٢/ ١٤١٨ في ثلاث حلقات متتالية، كان عنوان المقال الثالث منها: «جوانب من سلفية الشيخ الألباني»، ورد عليه عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، في مقالات بعنوان: «قد تجاوزت الحَدَّ!!».

(٢) علىٰ سبيل المثال، راجع تعليق الشيخ عبد المحسن العبيكان علىٰ ذلك الكلام، ووصفه ابن عبد الوهاب بأنه أفقه من الألباني علىٰ الرابط:

http://www.alathary.net/vb2/showthread.php?6759- %C7%E1%D4 %ED%CE-%DA%C8 %CF%C7%E 1%E3%CD% D3%E4-% C7%E1%D A%C8%ED%DF% C7%E4-%E3%C D%E3%CF-%C8 %E4-%DA% C8%CF-%C 7%E1%E 6%E5%C7%C8-%C3%DD%DE%E5-%E3%E4-%kC7%E1%D4%ED%CE-%C7%E1%C7%E1%C8%C7%E4%ED

وتعليق الشيخ ربيع المدخلي أيضًا علىٰ الكلام ذاته، وتصريحه بتخطئة الألباني فيه، علىٰ الرابط:

http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=106993

(٣) انظر في ذلك: «حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه »، لمحمد إبراهيم الشيباني: (١/ ١١٦).

في حكم الاستعانة بالجيش الأمريكي وحلفائه الغربيين في دفع احتلال صدام حسين رئيس العراق الأسبق لدولة الكويت، حيث لم يقتصر موقف الشيخ علىٰ رفض تلك الفتوىٰ، وتحريمها، بل اشتدّ كذلك علىٰ الدولة وعلمائها، ولكننا نرجئ ذلك الآن لموضعه المناسب.

كان الألباني -كما كان ابن باز والعثيمين- قِبلة لطلبة العلم السلفيين، فوفد عليه طلبة العلم من سائر أنحاء العالم الإسلامي، وصار له مريدون كثيرون، يَعْتزون إليه، ويقفون عند اجتهاده، ويطلبون فتاويه الفقهية، لا الحديثية فحسب، بحيث شكّل الشيخ تيارًا في كثير من البلاد الإسلامية يمكن أن يوصف بأنه تيار مواز للتيار النجدي، يمكن تلمس ملامح ذلك التيار في أغلب السلفيين الأردنيين، وبعض السلفيين المصريين والسعوديين.

وكان الألباني قد حظي بتقدير العلماء السلفيين النجديين، وبخاصة الشيخين[1]، وكذلك حظي الشيخان بتقدير الشيخ الألباني[2]، وذلك أمر مفهوم؛ فهم مشتركون في نفس المنهج العام في العقيدة، والفقه، ووجوب اعتماد فهم السلف في ذلك كله، إلا أن سلفية الألباني الإصلاحية كانت تأبىٰ الانتساب لغير الكتاب والسنة، ولو كان الإمام محمد بن عبد الوهاب نفسه كما تقدم.

لقد بدأ الخلاف الفقهي الألباني مع السلفيين النجديين مبكرًا، منذ المعركة الشهيرة حول **جلباب المرأة المسلمة** مع العلماء هناك، حيث رأىٰ الشيخ أن وجه المرأة وكفيها ليسا بعورة، وهو خلاف المتفق عليه بين علماء السعودية حينها. فسئل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ -المفتي-: «الشيخ ناصر الدين الألباني يرىٰ السفور»، فأجاب: «يريد أن يُطبَّ زكامًا؛ فيحدث جذامًا»[3].

---

(١) راجع ثناء ابن باز في «حياة الألباني»، لمحمد إبراهيم الشيباني: (٢/ ٥٤١، ٥٤٢)، وقال عنه: إنه لا يعلم تحت أديم السماء عالمًا بالحديث مثله، في المرجع نفسه: (١/ ٦٦)، وفي مجلة الدعوة، العدد (٢١٧١)، سنة ١٤٢٠هـ، انظر «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (٢٥/ ٧١)، وراجع ثناء ابن عثيمين في «حياة الألباني»، لمحمد إبراهيم الشيباني: (٢/ ٥٤٣).

(٢) راجع ثناءه المطول علىٰ ابن باز والعثيمين، في: (الهدىٰ والنور)، (٩٤٠).

(٣) انظر: «فتاوىٰ ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم»: (١٠/ ٤٨).

ومن ثَمَّ وقع بينه وبينهم بحوث وردود في ذلك، ولاسيما الشيخ حمود التويجري، حيث شاب الردود بينهما حدة بين الطرفين، فألّف التويجري كتابًا بعنوان «**الصارم المشهور علىٰ أهل التبرج والسفور**» ضمَّنه ردًّا علىٰ كتاب الألباني «**جلباب المرأة المسلمة**»، قال فيه إن الألباني ألّف «رسالة في إباحة السفور»، وخالف علماء المسلمين والأحاديث الصحيحة «ومن خالف الأحاديث الصحيحة، وما كان عليه المسلمون؛ فهو علىٰ شفا هلكة»، كما أدرجه غير مرة تحت وصف «أهل السفور»، ووصف بعض كلامه أنه «من الإلحاد في آيات الله تعالىٰ وتحريف الكلم عن مواضعه، وعلىٰ هذا فيلزم اطّراحه وردّه علىٰ قائله»[1]، وردّ عليه الألباني حتىٰ وصفه بأنه «خالف العلماء وتشدد وتعصب»[2]، وبأنه من «المقلدين حَدِيثًا وَفِقْهًا»[3].

كذلك رأىٰ الشيخ الألباني **وجوب أخذ ما فضل عن القبضة من اللحية**، في النسك وغيره[4]، في حين كان المشهور عند العلماء السلفيين الكبار في السعودية منع الأخذ من اللحية مطلقًا[5]، يقول الشيخ الألباني: «قص اللحية، أو الأخذ منها كان أمرًا معروفًا عند السلف، خلافًا لظن بعض إخواننا من أهل الحديث الذين يتشددون في الأخذ منها»[6].

وردّ علىٰ ذلك القول التويجري -أيضًا- في كتاب بعنوان «**الرد علىٰ من أجاز تهذيب اللحية**»، فوجّه إليه الألباني النقد، فقال بعد أن ذكر بعض الآثار في المسألة:

---

(١) انظر: «الصارم المشهور علىٰ أهل التبرج والسفور: وفيه الرد علىٰ كتاب الحجاب للألباني»، لحمود التويجري: (١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٦١)، علىٰ التوالي.

(٢) انظر: «الرد المفحم علىٰ من خالف العلماء وتشدد وتعصب، وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب، ولم يقنع بقولهم إنه سنة و مستحب»، للألباني، وانظر: «السلسلة الضعيفة»: (١٢/ ٥٢٩)، رقم (٥٧٤٣).

(٣) انظر: «السلسلة الضعيفة»: (١٢/ ٩٠٤)، رقم (٥٩٥٨).

(٤) راجع: الهدىٰ والنور، (٤٢)، (١٧٦)، (٢٢٨)، (٢٦٧)، (٥٢٦)، (٦٦٣)، (٤٤٧)، (٧٠٢).

(٥) انظر «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (٣/ ٣٧١)، (٢٦/ ٣٣١)، (٢٩/ ٤٠)، و«مجموع فتاوىٰ ابن عثيمين»: (١١/ ١٢٦-١٢٧)، (٢٣/ ١٦٩)، و«فتاوىٰ اللجنة»: (٤/ ٥٤)، رقم (٢١٠٢٦)، فيما يتعلق بكتاب الدبيان في جواز الأخذ.

(٦) انظر: «السلسلة الضعيفة»: (٥/ ٣٧٨)، رقم (٢٣٥٥)

«وإذا عرفت ما تقدم من هذه الآثار المخالفة لحديث الترجمة؛ فالعجب كل العجب من الشيخ التويجري وأمثاله من المتشددين بغير حق، كيف يتجرأون علىٰ مخالفة هذه الآثار السلفية؟! فيذهبون إلىٰ عدم جواز تهذيب اللحية مطلقًا»[(١)].

الأمر نفسه تكرر في مسألة **تحلي النساء بالذهب المُحَلَّق** -كالخاتم والإسورة- حيث منع منه الألباني[(٢)]؛ لتصحيحه بعض الأحاديث التي فهم من الجمع بينها وبين الأحاديث المبيحة؛ ذلك التحريم الخاص لذلك النوع من الزينة. وقد سئل الشيخ محمد بن إبراهيم عمن منع في بعض كتبه التحلي بالذهب المحلق، فأجاب: «الذي كتب في ذلك ناصر الدين الألباني -وهو صاحب سنة ونصرة للحق ومصادمة لأهل الباطل-، ولكن له بعض المسائل الشاذة، من ذلك هذه المسألة وهو عدم إباحته، ذكر وجمع آثارًا ولكنها لا تصلح أن تعارض الأحاديث»[(٣)]، وقال الشيخ ابن باز: «ما ذكره أخونا في الله العلامة الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني في كتابه: **(آداب الزفاف)** من الجمع بينها وبين أحاديث الحل بحمل أحاديث التحريم علىٰ المحلق وأحاديث الحل علىٰ غيره غير صحيح وغير مطابق لما جاءت به الأحاديث الصحيحة الدالة علىٰ الحل؛ لأن فيها حل الخاتم وهو محلق، وحل الأسورة وهي محلقة»[(٤)].

ومسألة **صيام السبت مفردًا**، حيث رأي الألباني المنع منه مطلقًا، ولو وافق عرفة أو عاشوراء[(٥)]، بينما أفتىٰ العلماء في المملكة بصحة الصوم فيه، ولربما قالوا بكراهته، موافقة لجماهير الفقهاء، وضعفوا الحديث الذي اعتمده الألباني بالاضطراب أو الشذوذ[(٦)].

وقد سبَّب هذا القول للشيخ معارضة ومناقشات كثيرة، لاسيما أن يوم عرفة في موسم حج سنة ١٤١١هـ وافق السبت، مما أثار بلبلة بسبب موقف الشيخ -وكان في

---

(١) انظر: «السلسلة الضعيفة»: (١٣/ ٤٤٢)، رقم (٦٢٠٣)

(٢) انظر: «آداب الزفاف في السنة المطهرة»، للألباني: (ص ٢٣٧)

(٣) انظر: «فتاوىٰ ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم»: (٤/ ٩٢).

(٤) انظر «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (٦/ ٣٥١).

(٥) انظر: «إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل»، للألباني: (٤/ ١١٨)، رقم (٩٦٠).

(٦) انظر «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (١٦/ ٤١٢-٤١٣)، «فتاوىٰ اللجنة الدائمة»: (٩/ ٣٩٧)، رقم (١١٧٤٧).

السعودية آنذاك-، يقول عن ذلك: «أشكل هذا علىٰ كثير من الناس قديمًا وحديثًا، وقد لقيتُ مقاومة شديدة من بعض الخاصة، فضلًا عن العامة»، «وقد جرت بيني وبين كثير من المشايخ والدكاترة والطلبة مناقشات عديدة حول هذا القول»[1]، ولعل أشهر تلك المحاورات ما دار بينه وبين الشيخ عبد المحسن العباد بالمدينة[2].

ومسألة **زيادة الركعات علىٰ إحدىٰ عشرة ركعة في القيام**، ومنه التراويح، فقد كان يرىٰ الشيخ عدم جواز ذلك[3]، وهو المخالف للمعروف من فتاوىٰ علماء السعودية، اتباعًا لسائر الفقهاء[4]. ومسائل أخرىٰ كثيرة لا نطول بذكرها، كحكم تارك الصلاة، وبيع التقسيط، والاعتكاف في غير المساجد الثلاثة؛ إما لأن الخلاف فيها قديم مشهور، أو أنه لم يكن بارزًا علىٰ الساحة بشكل واضح.

الجدير بالذكر أن أغلب المسائل الخلافية السابقة؛ قد اتسم الخلاف فيها بنكهة سلفية خاصة، إذكان جزء فاعل من النزاع العلمي بين الفريقين فيها: في مطالبة الألباني بإبراز **(سلفه)** في القول بتلك الآراء، التي كان غالبها إما خلاف الإجماع، وفق ما يرىٰ الفريق المخالف، أو المشهور من أقوال الفقهاء، في حين حاول الألباني تسويغ موقفه بالإجابة علىٰ ذلك المطلب بطرائق مختلفة، كأن لا يلتزم الإتيان بسلف أصلًا، باعتبار أن النص حجة في نفسه، ولا يلزم أن ينقل قول كل فقيه في المسألة، وكأن يجعل راوي الدليل الذي معه سابقًا له في القول بمذهبه، أو أن يجد بالفعل بعض السابقين ممن قال بهذا القول مخالفًا للجمهور، ونحو ذلك من طرائق.

الذي نريد أن نحدده في ذلك الاستعراض التاريخي لطبيعة الاشتغال الفقهي للسلفية التيمية ثم الوهابية، ثم السلفية المعاصرة: هو أن نستعرض الأدوار الفقهية الذي حصلت للسلفية من النموذج الاجتهادي التيمي، المتمثل في تفعيل الشق النظري

---

(١) انظر: «السلسلة الصحيحة»: (٢/ ٧٣٣-٧٣٤)، رقم (١٠٠٠)

(٢) علىٰ الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v§xv7blmjtfw8

(٣) انظر: «صلاة التراويح»، للألباني: (ص ٢٩).

(٤) انظر «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (١١/ ٣٢٠)، و«مجموع فتاوىٰ ابن عثيمين»: (١٤/ ١٨٧-١٨٩)، و«فتاوىٰ اللجنة الدائمة»: (٢/ ٥٢٨)، رقم (٦٢٦٠)، و(٧/ ١٩٨)، رقم (٦١٤٨).

في الواقع التطبيقي للفقه، مستغلًا اكتمال الأدوات التيمية التي تؤهله للقيام بذلك الدور، سواء الأدوات النصوصية، أو الفقهية والأصولية الفنية، أو الآلية العامة، من اللغة والتاريخ وغير ذلك. ثم التخلف الوهابي عن هذا الاكتمال النموذجي، حيث احتفظت الوهابية في نسخها الأولىٰ بالمضمون النظري للمشروع الاجتهادي لابن تيمية، ولكنها عجزت عن تفعيله واقعيًا، لقصور أدواتها عن أدواته، وربما لانشغالها عن ذلك بما هو أولىٰ بالنسبة لها، عقديًا وسياسيًا.

ثم كان الطور الثالث، الذي شهد تطورًا ملحوظًا، وخطوة تقدمية في تفعيل الاجتهاد الترجيحي، مع ابن عثيمين وابن باز، ولكن ظل اجتهادًا في الإطار، اجتهادًا محافظًا. وبالوصول إلىٰ الألباني نكون قد تقدمنا خطوتين، وهو الاجتهاد المستند إلىٰ الدليل صرفًا، دون الاحتفال بالإطار الفقهي والمشهور والغريب فيه، كما لاحظنا في أغلب المسائل التي انفرد فيها عن معاصريه.

يمكن أن نقول إن العثيمين والألباني هما أقرب الأطياف السلفية قربًا من النموذج التيمي في الاشتغال الفقهي، ولكن باعتبارين مختلفين. فالعثيمين كان أقرب إلىٰ المنهج التيمي، بمعنىٰ الاجتهاد، الذي لا يخلو من المحافظة، مع جودة الأدوات الفقهية نسبيًا، والألباني كان أقرب إلىٰ الروح التيمي، بمعنىٰ القول بمقتضىٰ الدليل، بغض النظر عن الموافقة والمخالفة، ولكن مع **فقر الأدوات**، وهذا ما يباعد الألباني في اجتهاداته عن النمط التيمي، الذي لم يشذ إلا عن مألوف المعاصرين، وكان قادرًا علىٰ التدليل علىٰ (سلفية) أقواله، وبيان أصالتها، كما في مسألة الطلاق، والزيارة، بالإضافة للاقتدار علىٰ تنميط خلافه، من خلال نظريته في الإجماع الظني والقطعي[1]، مع وعي ابن تيمية الدائم لعدم جواز مخالفة الإجماع ولو ظنيًا بمجرد ظواهر نصية أضعف منه في الظنية. فقر أدوات الألباني الأصولية، والفقهية، وكذلك نظرته الحديثية لم يُتح له ذلك الاقتراب أكثر من مباني ابن تيمية الفقهية.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (١٩/ ٢٦٧).

(٥)

وإذا كنا ذكرنا أن الألباني يمثل ذروة التطور السلفي في الاشتغال الفقهي؛ فإن المحدث اليمني مقبل بن هادي الوادعي (٢٠٠١م) يمثل تفاقم الاتجاه السلفي في الاشتغال الفقهي. وكما يقبع محمد بن إبراهيم آل الشيخ يمين الألباني= يقبع الوادعي علىٰ يسار الألباني في **تسليف الفقه**، فقد كان أكثر ظاهرية منه، حتىٰ نسب إلىٰ المذهب الظاهري، وأنكر الإجماع والقياس.

مبدئيًا؛ يحدد الوادعي موقفه من محمد بن عبد الوهاب، فهو «من علماء المسلمين، يصيب ويخطئ، ويجهل ويعلم، ولا يجوز أن نقلده»[1]، وينطلق من هذه النقطة إلىٰ الطريقة الشوكانية فيما يتعلق بالتقليد والاجتهاد. فالتقليد حرام[2]، و«المقلدون للمسلمين مسلمون، **ويعتبرون مبتدعين**»[3]، و«الواجب علىٰ كل مسلم أن يتعلم ما أوجب الله عليه، طلب العلم فريضة علىٰ كل مسلم»[4]، وعندما سئل عن كتاب عبد العزيز القاري «برنامج عملي للمتفقهين»[5] الذي ذكر فيه أن أسلم وأسهل طريق لمعرفة فقه الأحكام هي التمذهب، ورد علىٰ من سماهم: المعلمين **الشوكانيين**، فقال: «ينبغي أن يعلم أن عبد العزيز القاري حنفي، ثم أين الدليل علىٰ أنه يجب عليه أن يتمذهب؟، بل أين الدليل علىٰ التمذهب، فذاك يكون ذا شافعيًا، وذا حنبليًا، وذا مالكيًا، وذاك حنفيًا، يقول الله تعالىٰ: (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء)، والصحابة رضوان الله عليهم كانوا يسألون عن

(١) انظر: «إجابة السائل علىٰ أهم المسائل»، للوادعي: (ص ٥٤٤).

(٢) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٤٨٧).

(٣) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٤٨٩).

(٤) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٣١٤)، وله رسالة مطولة في تحريم التقليد والتمذهب الرد علىٰ الطحان بعنوان: إقامة البرهان علىٰ ضلال عبد الرحيم الطحان، ضمن كتاب: فضائح ونصائح.

(٥) يلاحظ أن لعبد القادر حبيب السندي رد علىٰ نفس الكتاب، وهو مثل مقبل كان متصلًا بجماعة جهيمان.

الدليل، . . .، وأما **الشوكاني في كتابه (القول المفيد لأدلة الاجتهاد والتقليد)** فلم يأت بشيء جديد من عنده، ونحن نسأل هذا القائل: هل العامة يشملهم قول الله تعالىٰ: (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلًا ما تذكرون)، أم لا يشملهم؟ الواقع أنه يشملهم.

وأنا مستعد أن آتي بطالب من هنا، يكون مبرزًا في العلم أحسن من عبد العزيز القاري في الفقه، لأن فنه هي القراءة فلا نغمطه عليها، فأنا مستعد أن آتي بأخ يذكر المسألة، ودليلها من كتاب الله ومن سنة رسول الله.

ثم هم **يصعبون السهل**، فالنبي كان يصف الصلاة وهو علىٰ المنبر، وكان عثمان يصف الوضوء للصحابة بالفعل، . . .، وأنا أسأل عبد العزيز القاري: هل **عبارات زاد المستنقع أسهل أم عبارات بلوغ المرام؟ فتجد عبارات في زاد المستنقع ربما يتحير القارئ فيها؟** . . . وإنني أحمد الله فقد كنت أكتب علىٰ السبورة: أتحدىٰ مَن يأتي بدليل علىٰ أننا ملزمون باتباع مذهب معين، فلا يستطيع أحد أن يأتي بدليل، ونحن في الجامعة الإسلامية»[(١)].

تقوم نظرة مقبل إلىٰ التقليد والتمذهب علىٰ المباني الشوكانية في هذه المسألة. فهو يرىٰ ذلك من اتباع غير ما أنزل الله، وأنه مدعاة للتفرق والتحزب، وأن الواجب علىٰ كل مسلم أن يطلب علم ما وجب عليه.

وفي هذا السياق يجيب علىٰ سؤال حول بعض مَن ينصح المبتدئين في العقيدة بقراءة العقيدة **الواسطية**، وفي الفقه علىٰ حسب مذهب البلد، إن كان حنبليًا ففي **زاد المستنقع**، وإن كان شافعيًا أو مالكيًا، فما شابه هذه الكتب، وعن كيفية دراسة علم الفقه، وما هي الكتب التي ينصح بدراستها، ومَن مِن العلماء «**الذي غالب أقواله من الكتاب والسنة؟**».

فأجاب: «النصيحة بقراءة **العقيدة الواسطية** نصيحة مقبولة؛ لأنها آية قرآنية وحديث نبوي، فهي و**(القول المفيد في أدلة التوحيد)** للشيخ محمد بن عبد الوهاب العبدلي، يعتبران من أحسن الكتب فيما يتعلق بالعقيدة، . . .، **أما الرجوع إلىٰ زاد المستقنع**؛

(١) انظر: «تحفة المجيب علىٰ أسئلة الحاضر والغريب»، للوادعي: (ص ١١٩-١٢٣)، باختصار.

فأرىٰ أن يرجع إلىٰ كتاب الله، وإلىٰ سنة رسول الله، . . .، فديننا آية قرآنية وحديث نبوي، وتمر بك عبارات في الحيض والطلاق في زاد المستقنع ربما تشغلك، ليس عليها دليل من الكتاب والسنة، فهي تعتبر فرضيات. دع عنك أنه يحتاج منك إلىٰ **جهد طويل، وربما تحفظ القرآن في سنة واحدة**، ثم تحفظ ما استطعت من سنة رسول الله صلىٰ الله عليها وسلم، وتعرف صحيح السنة من سقيمها، ومعلولها من سليمها. **وفرق كبير، وبون شاسع، بين كتاب ربنا، وسنة نبينا، وبين عبارات زاد المستقنع، أو غيره من كتب الفقه**، ورب العزة يقول في كتابه الكريم: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾، . . .، **فالعلم ميسَّر، واختلافات العلماء هي التي شغلت طلاب العلم عن الكتاب والسنة**، بل صيرتهم شيعًا وأحزابًا.

وهذه المدرسة المباركة نفع الله بها في مدة يسيرة، بسبب أنها أقبلت علىٰ كتاب الله، وسنة رسول الله . . . والدين يؤخذ من كتاب الله ومن سنة رسول الله، وأما قول فلان وفلان، واختلافهم، إن كنت شافعيًا فهذا حلال لك، وإن كنت حنبليًا أو حنفيًا لا يجوز لك، فهذا دليل علىٰ أن هذه المذاهب قد دخلها الدخيل، ورب العزة يقول في كتابه الكريم: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾. **فكتاب ربنا وسنة نبينا ليس فيهما اختلاف، والاختلاف في أفهام أهل العلم، وأهواء بعض أهل العلم.**

أما العالم الذي غالب أقواله من الكتاب والسنة، فهو مثل الإمام البخاري، والإمام أحمد بن حنبل، وابن حزم علىٰ دخن فيه في العقيدة، وابن القيم، ومحمد بن إسماعيل الأمير، والشوكاني. ويوجد بحمد الله علماء غالب أقوالهم من الكتاب والسنة، وتطمئن النفس بهم، وانتفع بهم المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها»[(1)].

المسوغات الوادعية سابقة الذكر قد وجدت طريقها عند شريحة واسعة من السلفيين، الذين فضلوا أن يدرسوا لمدة سنة، وربما أقل في كثير من الأحيان، وأن ينأووا بأنفسهم عن صعوبات كتب الفقه، ثم يتصدروا للإفتاء، والتأليف، علىٰ الطريقة الاجتهادية، مفتقرين جميع الأدوات العلمية المؤهلة لذلك.

---

(١) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ٢٣٧-٢٤٠)، باختصار.

ينطلق الوادعي في جوابه السابق من فرضية أن أدلة الكتاب والسنة لا يختَلَف فيها. ولن نقول: إن الصحابة قد اختلفوا في الفروع ما شاء الله أن يختلفوا، ولكن نقول إنه هو نفسه يخالف غيره من القريبين منه في المشرب في العديد من المسائل، سواء في تصحيح وتضعيف الأحاديث، وهي مادة الفقه، أو الاستنباط منها، كما نجد في خلافاته الحديثية والفقهية مع الألباني. فما الفرق بين خلاف الوادعي والألباني، وخلاف الفقهاء في المسائل المستقاة من أدلة الوحي؟ وما البينة التي اعتمدها في أن خلاف الفقهاء هو لأجل عزوفهم عن أدلة الكتاب والسنة، لا لأجل اختلاف المباني الاجتهادية في التفقه فيهما؟ وهل من الأولىٰ متابعة الوادعي والألباني، والترجيح بين خلافيهما، أم متابعة أئمة الفقهاء والترجيح بين خلافهم؟

من الصحيح أن الكتاب والسنة ليس فيهما اختلاف، ولم يقل أحد في المتقدمين أو المتأخرين ذلك، ولكن هذا في نفس الأمر، ومهما اقترب الفقيه من الوحي، ومهما عظم علمه؛ فإنه يخفىٰ عليه شيء من العلم، ويجهل، ويدخله الهوىٰ في مسائل، ومن ثَمَّ فإن وقوع الاختلاف أمر إنساني طبيعي لا فكاك منه، وقد وقع في خير القرون، ووقع في مسائل الدماء والفروج، فكيف لا يقع بين المتأخرين؟ وكيف تعتقد دعوة ساذجة أنها لو دعت الناس لإهمال المدونة الفقهية -التي لا نزعم أن كل ما فيها فقه صحيح- فإنها ستتخلص بذلك من الخلاف الذي تسبب فيه اختلاف العلماء؟

وكيف يصَّور اختلاف العلماء، الذين لهم قدم صدق في الأمة، وهم أئمة الإسلام المتلقَّون بالقبول؛ علىٰ أن خلافهم كان خلاف تضاد مع النصوص، لا خلاف اجتهاد وتفقه فيها؟ فالتسطيح الناجم عن الخلل المعرفي الذي يصدر عنه الوادعي هو في حقيقته كلام عامّي، ليس من جنس الحجج التي يبني عليها العلماء أقوالهم.

تصور الوادعي للمتمذهبين هو تصور سائد سلفيًا، تصور مرتبط بالمزاوجة بين المذاهب والدليل، لا بين التعصب أو الهوىٰ والدليل، فعندما يسئل مثلًا عن الصلاة خلف متعصبين للمذاهب الأربعة، يجيب: «إذا لم يؤدّ تعصبهم إلىٰ رد آية قرآنية أو حديث نبوي، وهم يعلمون بذلك؛ لا بأس بالصلاة بعدهم، أما إذا ردّوا آية قرآنية أو حديثًا نبويًا تعصبًا للمذهب، وهم يعلمون ذلك؛ فلا يجوز أن يتبعوا ولا أن يصلىٰ

خلفهم»[1]، دون معرفة ذلك الضابط الذي يكون المتعصب طبقًا له مخالفًا للدليل من عدمه، وهل تتحقق صورة متعصب يترك الدليل عمدًا دون تأويل؟

وفي هذا السياق يصدر الوادعي أحكامًا من قبيل أن أقرب المذاهب إلىٰ السنة الحنابلة: «أقرب الناس إلىٰ السنة الحنابلة ثم الشافعية، نقول هذا لا محاباة في الدين، ثم بعد ذلكم عند أن عرفنا إخواننا الشافعية لأننا كنا نظن أنهم وحوش، وأنهم من أعظم الناس تمسكًا بسنة رسول الله ﷺ»[2]! وذلك الحكم خاضع بالطبع لما يراه الوادعي موافقة للسنة، دون ما يراه هؤلاء العلماء.

وسؤال أقرب المذاهب إلىٰ السنة هو سؤال سلفي معاصر بامتياز، فلا يطرح هذا السؤال إلا في ذلك السياق. فباعتبار السلفية هي التي تمثل الفقه المنطلق من الكتاب والسنة، والذي يرفض التقليد، بما يتضمنه ذلك من المذاهب الأربعة؛ فقد كان من المناسب -وإن كان علىٰ سبيل التبع- أن تصدر حكمًا معياريًا علىٰ جملة المذاهب الأربعة، أيها أقرب إلىٰ الكتاب والسنة. والقول إن المذهب الحنبلي هو أقرب المذاهب إلىٰ السنة قول شائع عند السلفيين. وإن كان هناك رأي آخر يقول إن المذهب الشافعي له نصيب من ذلك القرب إلىٰ الكتاب والسنة، وذلك هو رأي الألباني، الذي ينصح الدارس أن يجمع بين مذهبي الشافعي وأحمد، لأن الشافعي أقوىٰ من أحمد في العربية، وكذا في فهم النصوص والاستنباط منها، وإن كان أحمد أعلم منه بالسنة، ولكنه توارد الشافعية علىٰ المصنفات، وخدمتهم للمذهب، وكثرة الحفاظ فيهم، كما أن أتباعه أكثر أتباع المذاهب حرصًا علىٰ إنفاذ قاعدة إمامهم: إذا صح الحدثي فهو مذهبي، كل ذلك يجعل المذهب الشافعي ميسرًا للدراسة إن قرر الطالب سلوك هذا الطريق[3]. وإن كان الألباني في موضع آخر يميل لطريقة أكثر السلفيين في رفع المذهب الحنبلي لتلك المنزلة، حيث يقول في مقدمة تخريجه لمنار السبيل «أنني توخيت بذلك أن أكون عونا لطلاب العلم والفقه عامة، والحنابلة منهم خاصة، الذين هم - فيما علمت - أقرب الناس إلىٰ السنة علىٰ السلوك معنا في طريق

---

(١) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ٢٠٨).

(٢) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٥٤٣).

(٣) الهدي والنور، (٣٩).

الاستقلال الفكري الذي يعرف اليوم بالفقه المقارن»[١]، ويقول: «وأما الإمام أحمد؛ فهو أكثر الأئمة جمعًا للسنة وتمسكًا بها»[٢].

أما المذهب الحنفي؛ فمن الواضح أنه ليس مذهبًا محبذًا عند كثير من السلفيين، باعتباره مذهب أهل الرأي، الأعداء اللدودين لأهل الحديث، سلف السلفيين. مقبل الوادعي أكثر السلفيين صراحة في ذلك الصدد، فقد أخرج كتابًا خاصًا جمع فيه مثالب أبي حنيفة الواردة عن أئمة الحديث، من مقارنيه ومن جاء بعده: «**نشر الصحيفة في ذكر الصحيح من أقوال أئمة الجرح و التعديل في أبي حنيفة**»، وانتقد محمد سعيد القحطاني، محقق كتاب **السنة** لعبد الله بن أحمد، حيث انتصب المحقق في الدفاع عن أبي حنيفة في تعليقه علىٰ الكتاب ضد الأقوال الطاعنة فيه، فقال مقبل: «نصب نفسه وكيلًا عن الحنفية»[٣]، وليس صحيحًا ما يقوله بعض الباحثين أن كلام الوادعي في أبي حنيفة خاص بالحديث، ويستدلون ببعض النصوص المشتبهة للوادعي، التي يذكر فيها أن الإنسان قد يكون إمامًا في الفقه وضعيفًا في الحديث، ويمثل بأبي حنيفة، لأن ذلك ليس بصريح أولًا في رأيه في فقه أبي حنيفة؛ فإن مجرد الإمامة في الشيء والتقدم فيه ليس حكمًا بجودة صاحبه فيه في نفس الأمر، وثانيًا لأنه مخالف لتصريحات أخرىٰ للوادعي في فقه أبي حنيفة، فقد قال، مثلًا: «فالمهم أن أبا حنيفة كان ضعيفًا في الحديث، وأدخل علىٰ الإسلام شرًا بسبب إغراقه في الرأي»[٤]، وقال: «الراجح فيه ضعفه في الحديث، وفي الفقه لا يعتمد عليه»[٥]. وهو الموقف الذي تطوره الحدادية التي تقدح في أبي حنيفة باعتباره من رؤوس أهل البدع والأهواء[٦].

والعجيب أننا لا نجد مِن السلفيين مَن يفضل مذهب مالك، رغم أن ابن تيمية نص

---

(١) انظر: «إرواء الغليل»، للألباني: (١/ ٩).

(٢) انظر: «صفة صلاة النبي»، للألباني: (١/ ٣١).

(٣) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٥٧٠).

(٤) انظر: «غارة الأشرطة»، للوادعي: (٢/ ٢٢٢-٢٢٣).

(٥) انظر: «قمع المعاند»، للوادعي: (٢/ ٥٤٣-٥٤٤).

(٦) يمكن الوقوف علىٰ العديد من التصريحات حول هذا المعنىٰ علىٰ موقع عماد فراج:
http://www.elsalafia.com/

صراحة علىٰ أن أصوله هي أصح الأصول الموافقة للسنة، وكتب رسالة في صحة مذهب أهل المدينة[1]!

وإذا رجعنا إلىٰ موضوعنا حول تفاقم **تسليف الفقه** مع الوادعي؛ فينكر الوادعي القياس[2]، والإجماع[3]، ليكتفي بنصوص الكتاب والسنة في الفقه والإفتاء، ويعتمد أغلب فقهه علىٰ الفتاوىٰ، حيث يسئل ويجيب، فباستثناء رسائل صغيرة مثل «**حكم تصوير ذوات الأرواح**»، و«**تحريم الخضاب بالسواد**»، «**الجمع بين الصلاتين في السفر**»، **ورسالة في الرد علىٰ الشوكاني في الاستمناء**؛ نجد أغلب آرائه الفقهية مجرد ردود آنية علىٰ استفتاءات، يجيب بما يحضر من آية أو حديث، مع قول بالمعنىٰ المباشر لها. فكثر في فقهه التحريم والاحتياطات، فقال ببدعية الأذان الأول يوم الجمعة، رغم أن عثمان هو من فعله بمشهد الصحابة[4]، وقال بحرمة بيع التقسيط[5]، وبوجوب غسل الجمعة، وتحريم الكولونيا، والتلفزيون، وغير ذلك.

ومن الصحيح أن من هذه الأقوال ما قد يصدر عن بعض العلماء المجتهدين، **ولكن الشأن في تحليل السبيل الاجتهادي الذي يفضي لتوليد هذه الأقوال**، وهل من السبل الاجتهادية الرصينة مجرد الربط السطحي بين ظواهر الأدلة، ونوازل حديثة كالكولونيا، والتلفزيون، كما نلحظ في منهجه الإفتائي؟

فضلًا عن المسائل القديمة المسلوكة، كحكم الجماعة، أو وجوب غسل الجمعة، والتي يكون الترجيح فيها لحظيًا بمجرد سياق دليل من أدلة الفريقين يجدها أقرب إلىٰ فهمه، وذلك فضلًا عن الشذوذات التي ينجم القول بها عن قلة الفقه، لا نبذ التقليد.

ومع ذلك فقد يضطرب الوادعي في مسائل قليلة، فيفتي فيها بما لا يعلم له دليلًا!، ويقلّد بلسان الحال، رغم تحريمه التقليد بلسان المقال. والمثال الواضح علىٰ ذلك

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٢٠/ ٢٩٤)، وما بعدها.

(٢) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٣٠٩).

(٣) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٦٢٥).

(٤) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٤١٤-٤١٥).

(٥) انظر: «غارة الأشرطة علىٰ أهل الجهل والسفسطة»، للوادعي: (٢٢/ ٧١-٧٢).

جوابه عن حكم البنوك الإسلامية التي تعمل بالمضاربة، فقال: «أبو محمد بن حزم يقول إني لا أعلم للمضاربة دليلًا، وأنا أيضًا لا أعلم للمضاربة دليلًا. إلا أن العلماء يعملون بها، وليست داخلة في الربا إن شاء الله»[1]، ولو قال ذلك غيره= لعده هو من التقليد المحرم، والاستحسان بالهوىٰ!

هذا الفقه القليل من الوادعي، القائم علىٰ فتاوىٰ من صيد الخاطر؛ لا يمكن أن يستعاض به عن مدونات الفقه الاستدلالية والاجتهادية، التي تبحث الأدلة، وخلاف الفقهاء حولها، وتُعمل في ذلك الآلات العلمية، من العربية، والقرآن، والحديث، والفقه، والأصول، وغير ذلك، فضلًا عن كتب الفقه المذهبي، القائمة علىٰ أسس واضحة منظِّمة لإنشاء الاختيار الفقهي. وليس ذلك مستلزمًا لتصويبنا طريقة التمذهب، فإن هذا ليس من موضوع كتابنا. لكن غرضنا هنا كان تحليل أحد الاتجاهات الفقهية الشائعة داخل السلفية المعاصرة، والتي لا تكتفي بما فيها من خلل حتىٰ تزعمه فقهًا سلفيًا!

ولا شك أن خللًا معرفيًا كالذي يدعو إليه اتجاه الوادعي لا يمكن أن يكون هو البديل عن النظام المذهبي، مهما كانت عليه من ملاحظات.

نتيجةً لمنحىٰ الوادعي في رفض القياس، والأخذ بظاهر النصوص -الذي يظهر له منها-؛ اتُّهم بالظاهرية. فسئل: «أحد الإخوان بجدة يقول إنك تميل إلىٰ المذهب الظاهري، وكلام أبي محمد بن حزم؟»، فأجاب: «الذي أنصح إخواننا إذا أرادوا الراحة لأنفسهم، والسلامة من تبلبل الأفكار، فأنصحهم أن يأخذوا بالظاهر، لكن ليست بظاهرية أبي محمد بن حزم، لكن بظاهر النصوص، أما أن تأخذ بظاهرية ابن حزم، وتقول: البول نجس، والغائط ليس بنجس، وهكذا من هذه الأمور، هذه ظاهرية مرفوضة، ولا يقبلها، ثم بعد ذلك أيضا تهجمه علىٰ الأئمة لا نقبله، كون أبي محمد بن حزم لا يقول بالقياس، وأنا أيضًا لا أقول بالقياس، لا أقول إنه حجة، فلست مقلدًا»[2].

---

(١) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٦٢٦-٦٢٧).

(٢) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٣١٠).

والحقيقة إن جواب الوادعي علىٰ هذه السائل هو علىٰ غرار إنكار السلفيين أنهم وهابية أو تيمية.

هناك حالة من الإنكار يتبناها التيار حين يأتي تصنيفه من شخص خارج، أو بما يوحي أن أصوله ليست مستمدة من الوحي مباشرة، حيث يبدو ذلك وكأنه تنقيص من حظ هذا التيار من الشرعية والصوابية المطلقة، التي يسعىٰ إليها، أو يتضمنها بلسان الحال، أو بلسان المقال أحيانًا. ذلك رغم أنه في كل الأحوال لا ينفك تيار عن مرجعية شرعية يرجع إليها في فهم الأدلة، ويعتمد أقوالها وآراءها، في الغالب. وليس من مصححات نفي نسبة التيار لمرجعيته الأيديولوجية أو العلمية، أن يكون التيار، أو بعض أفراده، مخالفين له في بعض الآراء. فما دام التيار قائلًا بالمقولات الأساسية المنهجية لهذا الرمز فإن النسبة إليه تصح، وليست مجرد النسبة مما يعاب، فإن الشأن في البحث في المضامين التي في الأقوال، لا في قائليها. ولكن ذلك الرفض السلفي يمكن تفهمه في سياق حالته الإحالية، التي تحيل مذهبها، واختياراتها، وآراءها، في غالبها الأعم؛ إلىٰ الكتاب والسنة مباشرة، رغم أنها تقيد ذلك في مدوناتها الفكرية الأساسية بفهم السلف! ففي نهاية الأمر يرجع القول إلىٰ وجود مرجعيات وسيطة بين الوحي والسلفيين في كل حال. ذلك التشنج من النسبة إلىٰ العلماء لم يكن موجودًا في التراث الإسلامي، فقد انتسب كثير من العلماء، إن لم يكن أكثرهم إلىٰ مذاهب عقدية وفقهية وسلوكية كثيرة، ولم تكن النسبة عيبًا أو لمزًا إلا إن كان الشخص المنتسب إليه مذمومًا.

وبناء علىٰ ذلك فإن الحضور الحزمي في أقوال، وإحالات، وحتىٰ نصائح؛ الوادعي، فضلًا عن موافقاته إياه في بعض مقولاته؛ كاف في تصحيح تلك الدعوىٰ، وإن خالف الوادعي ابن حزم في بعض الأقوال؛ فإن الموافقة التامة ليس شرطًا لتحقق المتابعة كما تقدم.

ويستدل الوادعي علىٰ نفي تلك النسبة فيقول: «أنا أسألكم: البخاري قبل أبي محمد، أم أبو محمد قبل البخاري؟ البخاري قبل أبي محمد، . . . ، فأقصد من هذا إذا أتينا بصحيح البخاري ما يدل علىٰ أن الذي يقول بالقياس يعتبر ظاهريًا ومتبعًا لأبي محمد بن حزم . . .»[1].

(١) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٣١٠).

وهذا صحيح نظريًا، ولكن البخاري، وغيره، لم يكونوا من القائلين بالأخذ بما يظهر أول وهلة من النص، في فهم غير محيط بأدلة الشرع، ولا هو عارف للعربية الأولىٰ، ولا هو مُلم بمنازع الفقهاء في توجيه الأدلة والجمع بينها. وللبخاري نفسه عديد من الاجتهادات التي يقطع القائل معها ببُعده عن هذه الطريقة. ومع ذلك فنحن لا نثبت للوادعي تقليد ابن حزم، فإن دونه وابن حزم اتساع لا يقبل المناقشة، في الأدوات علمية، فالحال أنه أخذ النظرية الحزمية الظاهرية، مع فقر مدقع في الأدوات العلمية، وهذا قريب من إشكالية السلفية النسقية عموما مع ابن تيمية، كما أشرنا مرارًا.

ومن هذا المنطلق يقيّم الوادعي العلماء المختلفين، فهو يرىٰ أن ابن باز أعلم الناس بالفقه والأصول، فإن فتاواه: «مؤيدة بالدليل من الكتاب والسنة، فليست العبرة في الفقه أن يحفظ الحواشي والهوامش والأقوال، بل العبرة أن يحفظ المسألة بدليلها»[1]، وإن كان عنده بعض الآثار الحنبلية، فقد «درس في المذهب الحنبلي، ويعلق بذهنه، وهو من فضل الله أحسن العلماء اتباعًا للكتاب والسنة، والذي يظهر أنه إذا لم يجد دليلًا أو لم يستحضر الدليل يفتي بالمذهب الحنبلي، وقد ذكرنا غير مرة أن المذهب الحنبلي أقرب المذاهب إلىٰ كتاب الله وسنة رسول الله»[2]، وعدم التقليد المذكور يمثل الأفضلية لابن باز، وهو في هذه الناحية أفضل من محمد الأمين الشنقيطي: «الذي يظهر لي أن أعلم الناس في هذا الزمن في الفقه الشيخ ابن باز، وقد كان الشنقيطي أعلم من أعرفه، لكن الشنقيطي محمد الأمين قد توفي، علىٰ أن به شيئًا من التعصب لبعض المذاهب»[3].

لقد رسّخ الوادعي لهذه الطريقة الظاهرية، بما فيها من سطحية، وفقر في علوم الآلة، فضلًا عن إهمال كتب الفقه، والاعتماد علىٰ كتب أحاديث الأحكام، وكتب الشوكاني والصنعاني، التي مر معنا اهتمام الألباني بها أيضًا. وربما في رد فعل

---

(١) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ٥٥٩-٥٦٠).

(٢) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ٢٠٨).

(٣) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ٥٥٩).

الوادعي علىٰ الواقع السعودي الذي عانىٰ هو من تعصبات بعض علمائه، وأيضًا الواقع اليمني= عامل في كل ذلك. وبهذا يمثل الوادعي قمة الراديكالية السلفية في الفقه، مجاوزًا آفاق الألباني نفسه، ومنطلقًا؛ بصورة طردية، في تطوير الأخطاء السلفية في النظر الفقهي ومنهجيته إلىٰ منتهاها، بما كان له من أثر سلبي علىٰ عموم الاتجاه السلفي في الاشتغال الفقهي.

(٦)

بعد هذا الاستعراض التحليلي التاريخي؛ ينبغي أن نبحث في قضايا نقدية ثلاث حول الاشتغال السلفي بالفقه.

القضية الأولىٰ: هل يعتقد السلفيون أن هناك فقها سلفيًا، وأن السلفية ليست فقط مكونًا اعتقاديًا؟

الجواب نعم. وذلك علىٰ أربعة مستويات:

المستوىٰ الأول: أن الفقه السلفي هو وجوب التزام الدليل من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة. وهذا القدر بمجرده، منهجيًا؛ لا خلاف عليه. فنحن لا نعلم مذهبًا فقهيًا، من مذاهب أهل السنة بطبيعة الحال: لا تقول بهذه المباني، سواء أكانت سلفية، أم غير سلفية، أو حتىٰ مناوئة للسلفية، ولكن يبقىٰ هذا المعيار منهجيًا نظريًا يدعيه كل أحد. ولذلك كان علىٰ الفقه السلفي أن يبرهن علىٰ هذا المنهج في اشتغاله الفقهي التطبيقي.

المستوىٰ الثاني: جعل التزام الدليل مقولة منهجية في مقابل المذاهب الفقهية، وليست في مقابل الهوىٰ. وذلك أن المتبادر بقِبالة الدليل؛ هو الهوىٰ، فالهوىٰ مخالفة الدليل علىٰ بينة، سواء لدليل غيره، مع تبين بطلانه، أو من غير شيء. أما التمذهب فهو أمر أعم من ذلك. فالتمذهب بمعنىٰ تقليد المذاهب هو تقليد لمذاهب لها أدلة علىٰ مسائلها في الجملة. ومهما قيل من وجود أخطاء في هذه المذاهب؛ فإنه لا يقدر قائل أن يقول إن تلك الأقوال عرية عن الدليل، أو هي هوىٰ، بمعنىٰ الجزم بكون

الفقهاء القائلين بالقول المخالف للدليل عند القائل به؛ هم معرضون عنه مع اعتقادهم صحته. وهذا الكلام ينطبق بخاصة علىٰ الأئمة الكبار المتفق علىٰ قبولهم وإجلالهم في الأئمة: الذين لهم قدم صدق في الأمة، بحسب تعبير ابن تيمية في **(رفع الملام)**. وعلىٰ ذلك فلا يكون (الدليل) بقبالة (المذهب)، إلا إذا قُدِّر أن (المذهب) عارٍ عن الدليل، وقد تقدم بيان أن هذا بعمومه خطأ ظاهر. ينبغي أن نستحضر هنا السؤال السلفي -الحصري- حول أي المذاهب أقرب إلىٰ الكتاب والسنة، بما يتضمن من مفهوم مستتر حول أن المذاهب، من حيث الأصل، بعيدة عن الكتاب والسنة!

في ضوء ذلك نتفهم موقف بعض اتجاهات السلفية المعاصرة من المذاهب والتمذهب، وأثر الشوكاني والصنعاني الظاهر عليه، فإنهما هما من خلطا هذين المقامين ببعضها، فجعلا المذاهب نقيضًا للدليل، رغم أن المذاهب متضمنة للدليل كما بيّنّا. أما طريقة ابن تيمية وابن القيم، التي تخلىٰ عنها السلفيون في هذا الموضع فهي المقابلة بين الدليل والهوىٰ من جهة، والقول بعدم لزوم التمذهب من جهة أخرىٰ، وهذه قضية أخرىٰ.

فهناك قضيتان: قضية لزوم التمذهب، وقضية كون الدليل مقابلًا للمذهب لا للهوىٰ. وإن كان هذا لا يمنع اتحاد الصورة في حالة ما إذا كان مذهب يخالف دليلًا من غير بينة، ولكن هذا ليس كثيرًا ولا غالبًا، ولا هو الأصل في المذاهب، حتىٰ تصح تلك المقابلة.

وبناء علىٰ ذلك تطلق هذه الاتجاهات السلفية الدعوة للاجتهاد، والقول بالدليل بدلًا من المذاهب. وليس هذا هو الإشكال في حد ذاته، **ولكن الإشكال أن تلك الدعوة قامت علىٰ خللين**:

الخلل الأول: خلل في التصور، بمعنىٰ تصور الدليل، والقول الموافق للدليل، وسيأتي مزيد بيان لذلك. فالسلفية تتصور مجرد الأخذ بظواهر الأحاديث الصحيحة هو القول بالدليل، دون تصور لحدود المفارقة بين ما يتبادر لهم وبين مراد الله من النص، والذي لا يمكن تحقيق الوصول له تحقيقًا يستوفي شرط بذل الجهد إلا بإعمالٍ كافٍ للأبنية اجتهادية اللازمة للتفقه في تلك النصوص، خاصة علىٰ مستوىٰ تحرير الدلالات العربية ومذاهب القرون المفضلة قولًا وعملًا.

والخلل الثاني: خلل في الممارسة، وذلك راجع للفقر الشديد في آلة الاجتهاد، فالسلفيون لا يولون اهتمامًا كافيًا بالأصول، ولا العربية، ولا التفسير، مع ضعف عام في الاطلاع، بما في ذلك علىٰ أقوال السلف السابقين؛ لإثبات الخلاف والإجماع، ومن ثَمَّ فإن السلفية تبنت دعوة دون امتلاك آلاتها. وهي في هذين الخللين تخالف مسلك ابن تيمية الاجتهادي، كما شرحنا من قبل.

المستوىٰ الثالث: جعل التزام الإجماع، وعدم إحداث قول لا سلف له: مقولة منهجية في وجه الاجتهادات الفقهية المعاصرة للعقلانيين وغيرهم.

مبدئيًا: من الصحيح معرفيًا أنه لا يجوز إحداث قول لا سلف له، بمعنىٰ أنه لا يجوز إحداث قول مخالف لإجماع قديم حجي، أو إحداث قول آخر في مسألة اختلف فيها في عصر الصحابة علىٰ أقوال منضبطة، بما لا يقتضي القول الآخر اتفاقهم علىٰ الخطأ، ولكن ينبغي هاهنا أن يقال إن ذلك مشروط بالتحقق من هذا، إما القطع به -يعني بعدم السلف في الحالات المذكورة-، أو غلبة الظن غلبة توازي الدليل الآتي به من يقال إنه لا سلف له.

ثم بعد ذلك؛ ينبغي أن يفرّق بين الاجتهادات التي هي بمثابة النوازل المحدثة، التي لم تكن في عصر السلف، وبين الأقوال القديمة المتداولة في عصر السلف، وحصل عليها إجماع، أو انضبط فيها الخلاف. والنوازل نفسها ليست بمثابة واحدة، فيمكن أن تقسم النوازل من حيث التعامل السلفي معها وفق معيار مقولة: القول الذي لا سلف له، إلىٰ ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: مسائل تميل الكفة فيها منهجيًا لصالح المعيار السلفي المذكور، وقد يوافقهم غير السلفيين علىٰ ذلك أيضًا، وذلك مثل مسألة تحريم ربا القروض، فإن كون القائل بإباحتها لا سلف له؛ هو قول متجه منهجيًا، فلم يقدر المبيح علىٰ إثبات ذلك السلف، وقصارىٰ ما حاوله أن يبين مخالفة ربا القروض في الصورة والجوهر، للربا المحرم في صورة القرض القديم، ولكن هذه الفروق لم تنهض لتغيير الحكم، وعلىٰ هذا رأي أغلب الفقهاء المعاصرين، من السلفيين وغيرهم كما هو معلوم. يدخل في الأمر اجتهادات معروفة لبعض الشخصيات المعاصرة، كحسن الترابي، واجتهاداته في عورة المرأة.

الصنف الثاني: مسائل يحصل فيها نوع من المبالغة ورفض الاجتهاد المعاصر، ووسمه بالخلل المنهجي، وربما العقدي، والرمي بالتساهل والتمييع، رغم عدم وجود مسوغ لهذا. وهذا يقع في بعض الأحيان مع نفس الأسماء التي أشرنا إليها سابقًا. فتلك الأسماء، كالقرضاوي مثلًا، يتنوع اجتهادها ما بين ما هو مخالف للإجماع القديم وهو الأقل، أو خارج عن مجموع أقواله، أو: ما يمكن أن يسوغ النزاع فيه هل هو مما ثبت فيه إجماع قديم أم لا وهو أكثر نزاعاته مع السلفيين، أو ما ليس داخلا في تلك الدائرة مثل بعض المستجدات. وفي هذا النوع الأخير قد تقع المبالغة ورفض الاجتهاد من الفقه السلفي. علىٰ سبيل المثال: مسألة التصوير الفوتوغرافي، والتلفزيوني، وكثير من أحكام المعاملات الإلكترونية؛ يرمي فيها الفقه السلفي المخالفين بالتمييع، وأحيانًا بمخالفة السنة، رغم أن الاجتهاد في تلك المسائل واسع، وكله في تحقيق مناط النص، وليس شيء منه ردًّا للنص أصلًا. وبلا شك لا يخلو الطرف الآخر من رميهم بالتشدد والتنطع إلىٰ آخر قصائد الهجاء والبغي المتبادلة هذه.

وهذا فضلًا عن المسائل المعاصرة ذات الأصول الخلافية القديمة، كما في مسائل عورة المرأة، ورمي المخالف في وجوب ستر الوجه والكفين بأنه من أهل السفور والتبرج، أو من المتساهلين، وكذلك إخراج الزكوات، وبخاصة زكاة الفطر: بالقيمة المالية لا بالأصناف العينية، كذلك مَن يجوّز سفر المرأة الآمن من غير محرم؛ بأنه مخالف للسنة ومتساهل. فعلىٰ سبيل المثال، يقدم باحث سلفي أمثلة علىٰ تطبيقات منهج المعاصرين المنفلت حول التيسير، كالترابي، والقرضاوي، وغيرهما، فيذكر مسائل مثل: ولاية المرأة، والاختلاط، وزواج المسلمة بالكتابي، **لكنه يقحم معها: مصافحة المرأة الأجنبية، وسفر المرأة بغير محرم، فيجعل هاتين المسألتين من المحرمات بلا خلاف**[1].

وفي هذا الإطار شاعت عبارات سلفية شهيرة، يُرجم بها هؤلاء الفقهاء، كقول الألباني عن القرضاوي: «**اصرف نظرك عنه، واقرضه قرضًا**»، وكتاب الوادعي عنه «**إسكات الكلب العاوي يوسف القرضاوي**»، وقول الحويني: «**لا تأخذوا عن**

---

(١) انظر: «منهج التيسير المعاصر»، لعبد الله بن إبراهيم الطويل: (ص ١٨٧-١٩١).

القرضاوي فقهًا ولا حديثًا».

الصنف الثالث: مسائل بين الأمرين. وهي الأكثر في النزاع بين الطائفتين، وذلك مثل مسائل النوازل السياسية، فبعض تلك المسائل هو من الجنس الأول، الذي يميل لصالح المعيار السلفي، كإطلاق القول بتوقف تحكيم الشرعية علىٰ إرادة الناس توقفًا لزوميًا وليس مصلحيًا فحسب، وكإطلاق القول بعدم جواز معاقبة مَن ينشر رأيا معارضًا لأسس الإسلام، سواء أكان كفرًا أو بدعة، باعتبار أن هذا من حرية التعبير. ومن تلك المسائل ما هو من الجنس الثاني، كحكم المشاركة في العملية السياسية الديمقراطية، في البرلمانات والوزارات، فهذه مسألة اجتهادية، ليس في نصوص الوحي قطع بالمنع منها، ما دام المشارك ملتزمًا بأصول الشريعة لم يقل فيها بما يخالف. وهذه المسائل من أكثر المسائل التي سببت الصدع بين التيارات السلفية -وغير السلفية- المختلفة، كما سنذكر في موضعه، ومنها مسألة العمليات الانتحارية/ الاستشهادية، فقد قال كثير من السلفيين بأنها ليست مشروعة، وعلىٰ رأسهم ابن باز، وأباحها الألباني إن كانت تحت راية وأمير، ورأىٰ بعضهم إباحتها مطلقًا كعبد الله المنيع، وأغلب الحركيين، متفقًا في ذلك مع الاتجاهات غير السلفية التي تحبذها مطلقًا كشهادة في سبيل الله، كالقرضاوي وغيره.

وفي هذا الإطار لا يبدي السلفيون مرونة في التعامل مع الاتجاهات الاجتهادية المعاصرة في مجال المقاصد والقواعد الفقهية، وينظرون إليها بريبة، باعتبار أنها مجرد ستار للتخلص من سلطة النص، والخروج عن السنة، إلىٰ التمييع والتساهل. **مع عدم التفريق بين ما هو كذلك من تلك المناهج، وما هو تفقه صحيح يعتمد قواعد شرعية مصلحية دل عليها الوحي، وتطبيقات الفقهاء من السلف والخلف.**

المستوىٰ الرابع: بعض الخيارات الفقهية التي يتم دمجها في الهوية السلفية والفرز علىٰ أساسها: ومنها الإسبال، وحلق اللحية. فالفقه السلفي يرىٰ المسبل والحليق: (غير ملتزم)، فهو مخالف للسنة، فاسق، وذلك بغض النظر عما قد يكون في المسألة من خلاف، أو ما قد يكون عند ذلك المخالف من أدلة واجتهاد. ولذلك يصدم كثير من السلفيين عندما يطلعون علىٰ صور بعض أعلام السلفية الحديثة، ويجدونهم غير ملتحين، كما هو الحال مع أحمد شاكر، ومحب الدين الخطيب، وغيرهما.

وبناء علىٰ ذلك يكثر السؤال السلفي عن حكم الصلاة خلف المسبل والحليق، فالمسبل و«الذي يحلق لحيته يعتبر فاسقًا»[1].

فيجيب ابن عثيمين علىٰ سؤال: «ما حكم الصلاة خلف الإمام حالق اللحية ومسبل الثوب؟»: «إن حصل إمامًا أتقىٰ لله منه؛ فالصلاة خلفه أولىٰ بلا شك، وإن لم يحصل، أو دخلت مسجد جماعة، وكان الذي يصلي بهم هو هذا الرجل الحليق أو المسبل؛ فلا حرج أن تصلي خلفه؛ لأن القول الراجح من أقوال أهل العلم أن الفاسق تصح إمامته، وإن كان الأتقىٰ أولىٰ منه»[2].

وفي جواب آخر: «وأما حالق اللحية لا يجوز لأنه معصية للرسول صلى الله عليه وسلم فيما صح عنه بقوله صلى الله عليه وسلم (خالفوا المشركين وفروا اللحىٰ وحفوا الشوارب». وإذا كان حلق اللحية معصية؛ فإن المصر عليها يكون من الفاسقين، والفاسق لا تصح لصلاته عند كثير من أهل العلم، ولكن الصواب صحة إمامته، ولكن لا ينبغي أن يكون إمامًا راتبًا، فإذا وجدت إمامًا حالقًا لحيته يصلي بالناس؛ فصل معهم، والإثم عليه»[3]، والأمر نفسه في فتوىٰ للجنة الدائمة، ولابن باز، وغيرهم[4].

والمقصود أنه ليس في تلك الفتاوىٰ إلا اقتصار، أو هو تصور عمومي: أن الحليق هو فاسق متبع للهوىٰ بمخالفة الأمر النبوي بإرخاء اللحىٰ، بالهوىٰ دون مستند. وعلىٰ ذلك: فهل تنطبق تلك الفتوىٰ علىٰ أحمد شاكر، وأن إمامة غيره أولىٰ منه، إن حصل إمام هو لله أتقىٰ، وفق الفتوىٰ السابقة؟ يشبه ذلك إلىٰ حد طريف ما سئل عنه أحمد من حكم الصلاة خلف من لا يجهر بآمين، فقال: لا أصلي خلف مالك وسعيد بن المسيب؟ وفي تصورنا أنه لو سئل بعض السلفيين نفس السؤال لأفتىٰ بأن الأولىٰ الائتمام (بمتبع للسنة)، وهذا في أقل الأحوال أيضًا.

---

(١) انظر: «إجابة السائل»، للوادعي: (ص ٢٢١).

(٢) انظر: «مجموع فتاوىٰ العثيمين»: (١٥/ ١٤٠).

(٣) انظر: « مجموع فتاوىٰ العثيمين»: (١٥/ ١٤٢).

(٤) انظر: « فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١)»: (٢/ ١٧)، و:

http://www.binbaz.org.sa/last_resault.asp?hID = 1804

وأشد من ذلك ما نراه عند الألباني[1] من معايرته للسنة والسلفية بمسائل من نحو: «هل يلبسون الألبسة الإفرنجية؟».

وأن المفروض: «أن يرفعوا راية الدعوة السلفية» ويفتتحون كلامهم بخطبة الحاجة.

ويتحصل لدينا من التحليل السابق أن القدر الذي يصدق عليه منهجيًا اسم الفقه السلفي هو المنهج العام للتفقه الذي فيه التزام الوحي وإجماع الصحابة، ثم مساحة من الآراء الفقهية التي يمكن القطع فيها بإجماع الصحابة أما ما دون ذلك مما صيرته السلفية شعارًا لها من المسائل الفقهية السائغة أو التي ليس معهم فيها إلا ظن إجماع الصحابة= فإن إدخالها في البنية السلفية يعد من خصائص السلفية المعاصرة، وهو شيء يسوغ لها اختياره من حيث كونها مذهبًا من المذاهب السلفية لا من حيث صدق ادعائها أن مخالفها فيها قد خالف السلفية المنهج.

وبالتالي فإن تسليف الفقه سواء علىٰ مستوىٰ التطرف الوادعي أو الألباني الذي يليه أو حتىٰ المماهاة -بلسان المقال أو الحال- بين السلفية وإطلاق اللحية وتحريم المعازف فضلًا عن المماهاة بين السلفية وترك إسبال الثياب= كل ذلك خلل علمي ومنهجي وقعت فيه السلفية المعاصرة.

وتكاد تنحصر إمكانية تسليف الفقه منهجيًا فيما يُقطع فيه بإجماع الصحابة، وسيكون معنىٰ التسليف هنا الجزم بمباينة المخالف فيه للسلف، لكنه لا يُجعل شعارًا علىٰ السلفية بمعنىٰ إخراج المخالف فيه من أن يكون متبعًا للسلف؛ لأن العبرة في هذا بعموم أحواله وغلبة أقواله. وأغلب تلك المسائل هي جزئيات لا تغلب هذا العموم.

القضية الثانية: هل السلفية نصوصية ظاهرية؟

من حيث العموم؛ فإن الاشتغال السلفي المعاصر: تشيع فيه نزعة ظاهرية. بمعنىٰ اعتماد المتبادر لأول وهلة من الحديث، أو الآية، واعتماده، ومقابلة كل دليل أو اجتهاد يخالفه بأنه مخالف للسنة، ومن ثَمَّ فيجب اطراحه، إما بأن يكون ضعيفًا في الثبوت، أو إن القول به هو تأويل يخالف الانقياد للدليل الشرعي.

---

(١) «سؤالات علي الحلبي للألباني»، (١/ ٢١٠).

ويظهر ذلك في طريقة استدلال السلفية علىٰ المسائل عمومًا، ويظهر بصورة أوضح في المسائل التي خالفت فيها الاتجاهات السلفية المعاصرة في عمومها جماهير الفقهاء، بناء علىٰ فهم ظاهري لبعض النصوص، من أشهرها: **مسألة الأخذ من اللحية**، فالاتجاه الغالب علىٰ السلفية عدم جواز الأخذ من اللحية مطلقًا، واعتبار ذلك تساهلًا، بل ومعيارًا للالتزام وشدته، اطرادًا مع طول اللحية وعدم الأخذ منها، (ومخالفة الألباني فيها رغم نزعته الظاهرية إنما ترجع لمكون آخر وهو استحضاره لتفسير الصحابي). وذلك وفق فهم لظاهر حديث الأمر بإرخاء اللحية. في حين أن الأخذ من اللحية، علىٰ خلاف في تفصيل ذلك الأخذ، هو مذهب جماهير الفقهاء إن لم يكن جميعهم. **الأمر نفسه مع الإسبال**، فالسلفية في عامتها ترىٰ تحريم الإسبال مطلقًا، سواء أكان خيلاء أم لا، اعتمادًا علىٰ فهم الإطلاق في بعض أحاديث تحريم الإسبال، ورغم ورود تقييد تحريم الإسبال بالخيلاء في أحاديث أخرىٰ فإن السلفية لا تقبل المساس بالإطلاق الأول، ولا تعتبر القيد في الحديث الآخر إلا كاشفًا عن أن الإسبال لا ينفك عن الخيلاء، وذلك دون تفقه في المطلق والمقيد، وفهم السلف لذلك النوع من الأحكام، وتطبيقهم له، بل مع اعتراض هو غلط كظنهم أن اختلاف العقوبة في الحديثين هو الاختلاف في الحكم الذي يمنع عند بعض الأصوليين من حمل المطلق علىٰ المقيد. وذلك رغم أن جماهير الفقهاء علىٰ أن الإسبال لا يحرم إذا كان من غير خيلاء. الأمر يظهر متفاقما مع **تحريم الصور الفوتوغرافية**، استنادًا لمجرد الاشتراك الاسمي بين الصور المحرمة في النصوص، سواء أكانت التماثيل، أو المصنوعة باليد، والصور الفوتوغرافية، رغم أنه لا خلاف أن تلك الصور حادثة لم تكن موجودة وقت وورد الحديث، بمعنىٰ أن مجرد الاشتراك ليس بمجرده مؤثرًا في إثبات الحكم، وغاية ما يقدر المحرِّم أن يستدل به لتحريم الصور الفوتوغرافية أن يلحقها باسم الصورة الوارد في أحاديث التحريم بطريق الإشارة، ومع ذلك فإن كثيرًا من الفتاوىٰ والرسائل السلفية المتناولة لموضوع تحريم التصوير الفوتوغرافي تستند إلىٰ أن النصوص المحرمة نص في تحريم الصور الفوتوغرافية. ولا يتصور أن تكون تلك النصوص **نصًا** في الصور الفوتوغرافية إلا بأن **يجزم** المجتهد بأن النبي ﷺ قد قصد هذه الصور المخصوصة بهذا الحديث، وهذا مستحيل. فهذا المثال يقدم صورة نصوصية فجة لذلك الاشتغال الفقهي.

وهذه المسائل هي مسائل عامة يقول بها أغلب التيار. أما اتجاه الألباني والوادعي فتغلب عليه هذه المسائل ذات المنحىٰ الظاهري بصورة أكبر، كما نرىٰ في مذهب الألباني في عدم جواز زيادة القيام علىٰ أحد عشر ركعة، بناء علىٰ ظاهر حديث فعلي للنبي ﷺ، ويتجلىٰ بشدة في قوله المطلق بجواز أن يلتقم الكبير ثدي امرأة لترضعه فتحرم عليه، استنادًا إلىٰ أن هذا ما يستلزمه لفظ الإرضاع، رافضًا أن يكون ذلك الإرضاع بواسطة قدح ونحوه، مع حرمة الالتقام، وهو كما ترىٰ مجرد تعلق ظاهري محض، لا يراعي أصول الشريعة، ولا حتىٰ الأدلة الواردة في ذلك الباب.

كما أن هذا الاتجاه السلفي يوافق الظاهرية في تضييق، وندرة، العمل بالقياس، والمصالح، وإن كانت ربما لا تنكر حجية تلك المباني صراحة.

ومع ذلك ينبغي أن نلاحظ أن هناك افتراقًا بين السلفية والظاهرية المعروفة في التاريخ الفقهي؛ فإن للمزاج السلفي في الفقه بعض المباني التي تميزه عن الظاهرية، كطريقته الاحتياطية المتحفظة، المائلة إلىٰ الحظر والتحريم، فقد تعتمد في ذلك سد الذريعة، وتتوسع فيه، ومن الواضح أن هذا لا يتسق مع الظاهرية؛ فابن حزم قد أباح العديد من المحرمات في الفقه السلفي؛ لاعتماده إما ظواهر بعض الأدلة، أو لاعتماده المباني الظاهرية العامة في استصحاب البراءة الأصلية. والفقه السلفي لا يوافق علىٰ هذا النزوع في أشكاله الغالبة.

أما الافتراق السلفي الثاني عن الظاهرية، فهو افتراق أداتي اشتغالي، فإن ابن حزم، وإن كان ظاهريًا في البحث الفقه= إلا أن طبيعة جهازه العقلي طبيعة منطقية، فقد كان ابن حزم مؤمنًا إيمانًا عميقًا بفضل المنطق وأهميته، حتىٰ إنه اعتمده في أصول الدين علىٰ نحو واسع، وهذا فضلًا عن سعة علم ابن حزم، بالعربية، وبالآثار، ومواطن الإجماع والخلاف، وهذه الأدوات جميعها يفتقر إليها الاشتغال السلفي في الفقه.

القضية الثالثة: وهي سياسات السلفية المعاصرة في التعامل مع الخلاف الفقهي وسياسات مناوئيها.

وقد تناولنا هذا في ضمن المباحث السابقة. وإجمالًا فإن السلفية المعاصرة قليلة

الاعتراف أو الاستيعاب للخلاف الفقهي خاصة في المسائل التي جعلتها شعارًا لها، وهذا في دائرتها السلفية نفسها، فكيف مع مخالفيها. ولذلك فقد اتخذ رموز السلفية مواقف متشددة جدًّا من بعض الدوائر القريبة منها، نتيجة خلافات فقهية، كما حصل مع عبد الرحيم الطحان، الذي اتهم بالتصوف والخرافة، لبعض المسائل اليسيرة، التي اختلف فيها العلماء قديمًا وحديثًا، كقوله بجواز السبحة مثلًا، أو قوله بتقليد المذاهب الأربعة، أو حتىٰ بعض المسائل العقدية كسماع الموتىٰ في قبورهم، والتبرك، وهي مسائل خلافية قديمة قدم تلك المسائل. فهذا فضلًا عن مخالفيهم من خارج تلك الدائرة.

ولكن الملاحظ أن مناوئي السلفية ينهجون النهج نفسه أيضًا. فهو يتحاملون علىٰ السلفيين بالتشنيع عليهم، واتخاذ أقوالهم مادة للتندر والسخرية، وتحقيرهم، وعدم اعتبار أي قول من أقوالهم، ولو كان خطئًا، علىٰ أنه من الأقوال المقبولة من حيث العموم في دائرة الأقوال في تلك المسائل. فيشنعون علىٰ السلفية في كثير من الأمور التي عندهم من جنسها، فقد يشنعون علىٰ السلفية قولهم ببدعية بعض الأقوال والأفعال بعد الصلاة، رغم أن التراث الفقهي المذهبي فيه القول ببدعية المصافحة بعد الصلاة، وفيه ما هو أكثر من ذلك، **ففيه القول ببدعية الأكل بالملعقة مثلًا، كما قال به الشيخ زكريا الأنصاري أعلم الشافعية في زمنه.**

أو ينكرون علىٰ السلفيين أشياء؛ في القول بها خلاف معتبر، وللاجتهاد فيها معنىٰ واضح. كتندرهم من تحريم كثير من السلفيين للكولونيا والعطور الكحولية، رغم أن هذه المسألة يقول بها كثير من الفقهاء غير السلفيين، كوهبة الزحيلي مثلًا، والنزاع فيها متوجه. الأمر نفسه في تحريم السلفيين بعض الأطعمة؛ للاشتباه في إباحة تذكيتها، وهذا يقول به كثير من الفقهاء قديما وحديثا. الأمر نفسه مع فتاوىٰ تقتطع من سياقها، أو يساء فهمها، كما في فتوىٰ الفوزان التي شغلت الصحافة السعودية منذ سنوات قليلة، حول حرمة البوفيه المفتوح الذي تقدمه بعض الفنادق مقابل قيمة ثابتة، باعتبار أن فيه غررا وجهالة، وهذا المبنىٰ الفقهي سليم ومعتبر، ويحرم الفقهاء لأجله أشياء كثيرة. وبغض النظر عن موافقة الفتوىٰ من عدمها؛ **فإن بين هذا وبين التسفيه من الفتوىٰ واعتبارها خارجة عن دائرة الفقه برمته؛ بونًا شاسعًا**[1]، والأغرب من ذلك:

---

(١) ومن أمثلة هذا الاتجاه الفاقعة، كتاب: «الغثاء الأحوىٰ في لمّ طرائف وغرائب الفتوىٰ»، لأحمد =

التشنيع عليهم بما هو متفق عليه بينهم، لإرضاء مخالف للفريقين!، كإنكار كثير من مناوئي السلفية علىٰ السلفية تحريمهم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، وهذا القول هو قول ذائع في المذاهب الأربعة، التي ينتمي إليها هؤلاء المخالفون، وقد يصل الأمر إلىٰ أكثر من ذلك، كاعتبارهم أن قتل المرتد، أو عقوبة المبتدع وتعزيره، من الفتاوىٰ السلفية قليلة الحظ من الفقه، ونحو ذلك كثير.

(٧)

إذا أردنا أن نحلل السمات العامة للاشتغال السلفي في الفقه؛ فإن النموذج الثلاثي: ابن باز، والعثيمين، والألباني، علىٰ ما بينهم من اختلافات بينية؛ كان هو المشكل الرئيس والنموذج المحتذىٰ للاشتغال الفقهي للسلفية المعاصرة في الأربعين عامًا الأخيرة، فيما نسميه حقبة الصحوة.

كذلك لا نغفل الأثر الوادعي الجلي، الذي تسرب شعوريًا ولا شعوريًا فيما نرىٰ إلىٰ الاشتغال السلفي بالفقه. فلم يكن الوادعي يحظىٰ بوفرة من الأتباع أصلًا، ولربما لم يكن سيعرف لولا ثناء الثلاثة الكبار عليه، ثم دخوله دوامة الصراعات بعد ذلك. ثم -وهو الأهم- تصديره عددًا من التلاميذ إلىٰ مختلف بلدان العالم الإسلامي، بل والغربي، وهو الانتشار المستغرب مع كون أدوات الوادعي ملا تتعدىٰ أنه مُحَدِث، وعنده بعض الاشتغال بالنحو. ومع ذلك، فإن هناك تسربًا وادعيًا في اللاوعي بالذات؛ فإن كثيرًا من مفاهيم الوادعي حول الفقه هي مفاهيم شاعت في الأوساط السلفية. **قد لا يكون هو من أشاعها لكنه بلا شك عبر عنها**؛ فكثير من المفاهيم السلفية العامية عن الفقه؛ إن حفرت في كلام الوادعي ستجده قررها أظهر تقرير.

= عبدالرحمن العرفج. فإنه وإن من الصحيح أنه جمع فيه كمًّا كبيرًا من الفتاوىٰ الشاذة والغريبة والسطحية؛ إلا أن فيه، وبالقدر ذاته، كما كبيرًا من الفتاوىٰ الصحيحة، أو المعتبرة، وفق ما ذكرناه فوق، مشنعًا عليها لمجرد صدورها من السلفيين، وإن كان قد يزاوج في ذلك أحيانًا بينهم وبين فقهاء غير سلفيين -ولكن هذا لا ينافي أن الغرض الأساس والجو العام للكتاب هو مناقضة الفقه السلفي والتشهير به-، أو لمجرد مخالفتها للرأي والمزاج العام. ومن الواضح أن كلا الاعتبارين ليس علمًا، ولا إنصافًا.

فالوادعي الذي يقارن القرآن بالمتون الفقهية، ومن ثَمَّ يتوصل إلىٰ ضرورة طرح الأخيرة لصالح الأول، والذي يحط من أبي حنيفة وفقهه، والذي يقوم فقهه علىٰ ظاهرية بسيطة التفقه لا تعدل حتىٰ ظاهرية ابن حزم، والذي ينكر القياس، والإجماع، وهما الدليلان قليلا الجدوىٰ في الاشتغال الفقهي السلفي بعموم، سواء قالوا بحجيتهما أم لم يقولوا= هو في كل ذلك ممثل لاتجاه سلفي شائع، وليس حالة فردية.

إذن: هل تسربت المباني الوادعية إلىٰ الفقه السلفي لا شعوريًا، أم أن الوادعي كان أكبر انعكاس واضح لتلك المباني الموجودة من قبل، ولذلك أمكن رصدها منسوبة إلىٰ زعيم سلفي كبير، وليس لأحد عوام السلفيين ممن لا تمثل آراؤه السلفية تمثيلًا معتبرًا؟

يجب أن نثري الاحتمالين، وإن كانت المحصلة أنه يمكننا أن نسمي تلك النزعات بالنزعات الوادعية، ويمكننا أن نلمس آثارها في الاشتغال السلفي. فكلا الأمرين به جانب من الصواب؛ فالعلاقة تبادلية علىٰ الأغلب، **خاصة إن رجعنا بروافد الوادعي إلىٰ حقبة دراسته بالمدينة وشبكة علاقاته التي ضمت الألباني وابن باز و السندي وآخرين من جماعة جهيمان.**

السمة المسيطرة علىٰ الفقه السلفي المعاصر هي حالة «فقه الدليل»، أو «فقه الراجح»، بمعنىٰ الاطلاع علىٰ السمات العامة للخلاف الفقهي حول معنىٰ الدليل المعين، وما يستفاد منه من حكم؛ وترجيح الحكم الذي يقترب من فهم الباحث للدليل.

حتىٰ من يدرسون المذهب الحنبلي= نجد أن طرح كثيرين منهم خاصة من يدرسونه خارج المملكة= لا علاقة له بالمذهب الحنبلي إلا اسم الكتاب ومذهب مؤلفه، وبعض التقريرات لأقوال أحمد وما يسمونه اختيار المحققين، أما دراسة المذهب وتحقيقه، فلا نقول غير موجودة، بل إن أكثر هؤلاء المدرسين لا يحسنونها أصلًا.

ليس هناك فقهاء سلفيون من الطراز الأول، إلا في حالات نادرة، وربما قيل إن هذه سمة للعصر الحديث كله وليست خاصة بالسلفيين. ونحن نتجاوز المشايخ الثلاثة الكبار مؤقتًا من ذلك الحكم لحين العودة إليهم.

فأبرز المشتغلين بالفقه في السنين العشرين الأخيرة، ليسوا تابعين للسلفية المعاصرة كليًا أو جزئيًا، كما في حالة محمد الحسن ولد الددو الشنقيطي، الموريتاني

المالكي، أو عبد الله بن بيه، الموريتاني، المالكي، أو يوسف القرضاوي، الحنفي الأصل، والمنفتح في اجتهاداته، وغيرهم، من الذين لا ينتمون إلىٰ السلفية بالمعنىٰ الخاص، سواء من قريب كما في حالة الددو، أو من بعد كما في الحالتين الأخريين. وهذا فضلًا عن المشتغلين التقليديين بالفقه، في مصر، والمغرب، واليمن، والأنحاء الشرقية السعودية، من الاتجاهات المذهبية، والصوفية الأشعرية، غير السلفيين بطبيعة الحال.

فإذا نظرنا إلىٰ مصر، الحاضنة الثانية للسلفية المعاصرة بعد السعودية؛ فمن الملاحظ أن أغلب الدعاة والعلماء السلفيين المشاهير ليسوا متخصصين في الفقه، فقد نحا بعضهم نحو الحديث مقتفيا أثر الألباني، كأبي إسحاق الحويني، أو مخالفًا له كمصطفىٰ العدوي. ومنتجهما الفقهي دائر في فلك فقه أحاديث الأحكام، مع الافتقار الشديد للأدوات الفقهية الأخرىٰ، سواء الجوهرية أو الكمالية. في حين نحا بعض آخر نحو الدعوة، كمحمد حسان، ومحمد حسين يعقوب، وإن لم يخل الأمر من مشاركة فقهية في صورة فتاوىٰ، أو خوض في بعض القضايا علىٰ الساحة، ولكن يبقىٰ أن مشاركتهما ليست فقهية بالمعنىٰ المفهوم للفقه، فالاطلاع علىٰ المتن الفقهي ضعيف للغاية، والأدوات الأصولية الكفيلة بالبحث الفقهي شبه معدومة، وهذا يشتركان فيه مع الطائفة الأولىٰ التي تقدم ذكرها، ويزيدان علىٰ ذلك قلة الممارسة الفقهية، كالتي تتوفر للأولين في التعليق علىٰ أحاديث الأحكام، وتقتصر مادتهما الإفتائية علىٰ المستفاد من فتاوىٰ العثيمين، واللجنة الدائمة، ونحو ذلك من الفتاوىٰ الذائعة عند السلفيين.

وأما المدرسة السلفية بالإسكندرية فإنها تقدم أحمد حطيبة بوصفه فقيه الدعوة، أو فقيه الأمة أحيانًا. وهو معروف باشتغاله بشرح **منار السبيل**، مرارًا، وقد طبع مؤخرًا، وله دروس في **شرح المغني**، **ومراقي السعود في الأصول**، وغير ذلك. ولكن طبيعة الدرس الفقهي نفسها ليست أكثر من قراءة وتسهيل للمسائل المعروضة، مع الاعتماد الكلي علىٰ تخريجات الألباني وكلامه علىٰ الأحاديث في «الإرواء»، بمعنىٰ أنه ليس في الدرس شغل فقهي، ولا مستواه يسمح بذلك. الأمر نفسه يقال مع محمد إسماعيل المقدم الذي شرح منار السبيل أيضا، وكذلك ياسر برهامي الذي شرح في

الكتاب نفسه، وشرح «**شرح السنة**» للبغوي، باعتباره جامعًا بين الحديث والفقه. فالمنتج الفقهي للدعوة السلفية هو مجرد دروس تفهيمية للطلاب. ولكن بالموازاة لذلك ليس هناك إنتاج فقهي تأليفي تخصصي، فقصارىٰ ما نجد ككتاب «**الجامع لأحكام الصيام وأعمال رمضان**»، ومثله في الحج والعمرة، لأحمد حطيبة؛ هو كتاب عادي، يعتمد علىٰ المغني، والمجموع، ومنار السبيل، وفتح الباري، وشرح النووي لمسلم، مع بعض الشرح والتسهيل والترتيب، ووضع النقولات. وهو كتاب تعريفي مفيدلعامة المسلمين، ومتوسطي طلبة العلم، ولكنه ليس عملًا فقهيا يبحث الأقوال المختلفة من حيث منازعها، وعللها، ويقدر علىٰ فك صعوبات الأبواب ومشكلاتها، وتفعيل الأدوات الأصولية واللغوية في البحث. فلا يبلغ مرتبة «**الشرح الممتع**» مثلًا، رغم أنه أغزر منه مادة ونقولًا، ولكن الجودة الفقهية واضحة في كتاب العثيمين، نظرًا لتفعيله الآلة الفقهية والأصولية واللغوية في البحث في حدود زاده منها والذي هو أحسن من أقرانه من حيث الجملة، بالإضافة لموهبته الفقهية، علىٰ أن كتاب العثيمين أيضًا ليس سمتًا فقهيًا في الذروة، ولكنه شرح فقهي يتسم بالسهولة والتقريب.

وقد أشرنا من قبل لمصطفىٰ العدوي وسليمان العلوان وعبد العزيز الطريفي كنماذج قريبة جدًّا من طريقة الألباني في التفقه، من حيث اعتماد ظواهر الأدلة وآثار الصحابة، والجرأة علىٰ مخالفة المذاهب الفقهية، ولاحظنا أنه في الوقت الذي يبنون فيه القول المخالف للجماهير علىٰ أثر أو أثرين، يغفلون عن دلالة شيوع القول الفقهي الذي يخالفونه، في الطبقات الفقهية المتتالية، وما قد يكون معه من انتشار القول والعمل، علىٰ نحو قد لا تقوىٰ تلك الآثار علىٰ مقاومته.

هناك اشتغال سلفي آخر بالفقه، لكنه ليس مؤثرًا في الوسط السلفي، كبعض الاتجاهات الألبانية، كما نجد عند عبد العظيم بدوي، الذي ألّف كتابًا بعنوان «**الوجيز في فقه السنة**»، والمتحنبلةكوحيد بالي في كتابه «**بداية المتفقه**»، وهي كتب بسيطة، موجزة تكاد تكون تثقيفية، ولكن بالطابع السلفي، من حيث الاهتمام بالحديث الصحيح، وتحاشي الضعيف، ومراعاة الاختيارات السلفية القارة في الفقه، في بعض مسائل الصلاة والزكاة، وفي أبواب الزينة، والهدي الظاهر، واللباس، ونحو ذلك. وإن كان لوحيد بالي اشتغال ملاحظ - مؤخرًا - في الفقه الحنبلي، حيث

يقيم بعض الدورات، مع بعض طلابه، في شرح كتب الفقه الحنبلي، كان منها دورة في شرح «**كشاف القناع**»، ولكن المدد الزمنية التي توضع لتلك الدورات، والمعهود من مُكنة بالي المعروفة في لقاءاته ودروسه المشاهدة؛ تشكك في جودة تلك الدروس الفقهية، بحيث تناسب عناوينها ومستويات المواد التي تتناولها، وإن كُنَّا لم نطلع عليها. الأمر نفسه يقال عن أحمد منصور سبالك، الذي يقيم دروسًا ودورات في شرح كتب فقهية كثيرة، بحسب ما يذكر موقعه: شرح «**زاد المستقنع**»، و«**رسالة ابن أبي زيد**»، و«**بداية المجتهد**»، و«**المدخل لدراسة الفقه**»، و«**مناهج الإفتاء في النوازل**»، وإن كان المتوفر منها دروس قليلة في كل سلسلة، درس أو اثنان أو ثلاثة، بما لا يكفي للحكم علىٰ الجودة الفقهية، وبخاصة لوقوعها جميعًا في أول مسائل الطهارات، وهي من مسائل الفقه السائرة التي لا تشي بالمستوىٰ موضوعيًا، كما يلاحظ علىٰ أسلوب حديثه ضعف اللغة، تعبيريًا، وإعرابيًا، وقد يصعب مع ذلك التمكن التام من الكتب المذكورة. والمذكور في موقعه من مؤلفاته عدد كبير من التحقيقات والشروح الفقهية والأصولية، منها «**إنعام من الله الصمد في شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد**»، و«**الإشارات النافعة علىٰ شرح منتهىٰ الإرادات**»، و«**الثمر الداني في كيفية البحث في الفقه الإسلامي**»، و«**فتح الوهاب في بيان ماهية الفقه المقارن للطلاب**». ولم نر شيئا منها مطبوعًا إلا الأخير!

أما عطاء عبد اللطيف؛ فله شهرة باختصاصه بالفقه الشافعي، ولكن ليس له شروح أو مؤلفات فيه، ومن ثَمَّ فليس هناك ما يدلل علىٰ تمكنه العلمي فيه، وله سلسلة من المحاضرات في «**حكم التدخين**»، وبعض الفتاوىٰ المسجلة، تبين أن له اشتغالًا جيدًا بالفقه، وله كتاب في حكم ترك الصلاة يرجح فيه عدم إكفاره. ويبقىٰ أن أثره محدود جدًّا في الوسط السلفي؛ نظرًا لمخالفته خيارات فقهية سلفية شائعة، كعدم تحريمه الدخان.

ونختتم بحالة محمد عبد المقصود، الذي يمارس اشتغالًا فقهيًا مقارنًا في الغالب، ويدور في فلك فقه الحديث، أو أدلة الأحكام، حيث يبدي عبد المقصود مقدرة واضحة علىٰ استحضار أدلة الأحكام، ويبدو أنه حافظ لبلوغ المرام، ويستظهر الكثير من منتقىٰ الأخبار. ولكن من الواضح أن خبرته بالنصوص الفقهية أقل جودة،

بالإضافة للضعف الأصولي. وليس له إنتاج فقهي كامل، ولا ينشر أعمالًا مطبوعًا.

أما في السعودية؛ فالحال أفضل نسبيًا. فإن الترتيب المشيخي[١] في تلقي العلم هناك، والدورات العلمية المستمرة علىٰ مدار العام، والتي تنشط في العطل؛ تساعد علىٰ تكوين خلايا علمية قابلة للتطوير. فيشيع في المملكة تدريس كتب الفقه الحنبلي، **كأخصر المختصرات، والتسهيل، ودليل الطالب، وشرحه المنار، وعمدة الفقه، وزاد المستقنع، وشرحه الروض المربع**، ونحو ذلك من الكتب. والدراسة في الغالب لا تراعي المذهب اعتمادًا كاملًا، ولكنها تدرس الكتب كسبيل للتفقه، مع مراعاة الاختيارات الفقهية المشهورة للسلفيين، واعتماد الراجح والأقوىٰ من حيث الدليل، والذي يخضع في الغالب لاختيارات كبار المشايخ، وبخاصة الشيخين: ابن باز والعثيمين، باستثناء دروس كبار المشايخ الآخرين، الذين يقدمون اجتهادات خاصة في كثير من الأحيان، كالجبرين، والفوزان، والبراك، ولكن في الإطار السلفي المحافظ. وتعد أجود الشروح الفقهية السعودية في ذلك الإطار الشرح الصوتي لمحمد المختار الشنقيطي علىٰ **زاد المستقنع**، والذي يكشف عن تفقه متوسط العمق ومحافظ مذهبيًا، وهو حالة ليست بالكثيرة في الوسط السلفي بعامة، والسعودي بخاصة، الذي تغلب عليه الدروس التقليدية، غير المعمقة في الفقه.

هناك نهضة فقهية في السعودية مؤخرًا، تتمثل في بعض جهود إحياء الحنبلية سلفيًا، كما نرىٰ في جهود محمد بن أحمد باجابر، وعامر بهجت، في إقامة الدورات المركزة المختصرة، التي لا تخرج في بحثها الفقهي عن المذهب الحنبلي، والتي تنتقد فوضىٰ الاجتهاد، والترجيح، وما يسمىٰ فقه الدليل، دون امتلاك الأدوات الكفيلة بذلك. وتتمثل أيضًا في التدقيق الفقهي، واحترام المذاهب، وإجراء الدرس الفقهي المقارن وفق الضوابط الأصولية والفقهية الكلاسيكية، مع التجديد في الطرح والأسلوب، والاعتناء بالترتيب والتقسيم والتهذيب، كما في جهود فؤاد الهاشمي، وجماعة الملتقىٰ الفقهي علىٰ الإنترنت، وجهود عبد العزيز الشبل في الاعتناء بتنمية الملكة في الدرس الفقهي.

(١) وهي المزية المفقودة في السلفية المصرية، التي قامت علىٰ جهود فردية.

ولا نغفل عن الاختصاص الفقهي الأكاديمي في الجامعات، وهو بالنسبة للسلفيين في السعودية أنشط منه في مصر بطبيعة الحال؛ نظرًا لأن الجامعات، والغالبية العظمىٰ من الطلاب والأساتذة؛ سلفيون. وسنرجع علىٰ ذلك قريبًا، لكننا نشير فقد للجهد الإفتائي بالتحديد، والذي يقدمه خالد المصلح وهاني الجبير وخالد المشيقح وسليمان الماجد وسعد الخثلان، والذين صارت برامجهم الإفتائية من أهم معالم الإفتاء التلفزيوني.

تبقىٰ الإشارة إلىٰ ابن باز والعثيمين، باعتبارهما أكبر فقيهين سعوديين شهرة ومكانة عند السلفيين. ابن باز هو أقلهما إنتاجًا فقهيًا، وشروحه الصوتية مقتضبة ومركزة. ويغلب علىٰ ابن باز الطابع المحافظ، والترجيح في إطار الأدلة القريبة، بخلاف ابن عثيمين الذي يتسم بانفتاح نسبي عن ابن باز. الملكة الفقهية أبرز عند ابن عثيمين من ابن باز، ولعل السبب في ذلك تفرغه للعلم، بخلاف ابن باز الذي كان عالمًا ورجل دولة مصلح في الوقت نفسه، وكان مثقلًا بالأعباء الوظيفية، والمهام الرسمية وغير الرسمية التي يفرضها عليه موقعه، ولعل هذا يبرز في إنجاز ابن عثيمين لشرح الزاد، بينما لا نجد شيئًا مماثلًا للأول كمًا وكيفًا.

ولكل من الشيخين اختيارات فقهية، جمعها بعض تلاميذه، ولكنها ليست بالجدة التي تعد فيها اختيارات تستأهل الدرس والاعتناء، إلا باعتبارات اجتماعية، بمعنىٰ الاجتماع الديني لا الاجتماع العام، والمقصود به المكانة والأهلية الخاصة للرمزين في الوسط السلفي، والقبول العلمي العام لهما في الأوساط الإسلامية مع الاختلاف معهما، كما أشرنا إلىٰ ذلك في موضع سابق.

هناك سمات عامة للاشتغال الفقهي السلفي، هي مزيج بين ملامح الواقع الفقهي، وبين كيفية الاشتغال، كممارسة فقهية، وبين خصائص وطابع عام لذلك الاشتغال، نحاول إجمالها في نقاط محددة.

التحنبل هو السمة العامة للاشتغال الفقهي السلفي. وليس معنىٰ ذلك أن هناك حنبلية بمعنىٰ الالتزام المذهبي، ولكن حنبلة فحسب. بمعنىٰ أن الوسط الفقهي السلفي هو وسط حنبلي، يعتني ببعض كتب الحنابلة، وإن كان يستخدمها في الغالب أداة للشرح الفقهي، ووضع الاختيارات السلفية عليه في مواضعها من تلك الكتب.

وهناك محاولات قليلة لشرح كتب خارج الإطار الحنبلي، للشوكاني، وصديق خان، أو للمعاصرين، ولكنها ليست مؤثرة. يبدو هذا مفهومًا في الإطار السعودي، باعتباره امتدادًا للوهابية، وهي مدرسة حنبلية بفعل الواقع والظرف الزماني والمكاني. أما في الأجواء السلفية الأخرىٰ فإن هذه الحنبلة ناجمة عن تقليد السلفية السعودية، باعتبارها المدرسة الأم، ونظرًا لتوفر الشروح والمواد المساعدة علىٰ شرح تلك الكتب من أعمال المشايخ السلفيين السعوديين الكبار.

«**فقه الدليل**»، أو «**فقه الراجح**» هو السمة الكاسحة لما يمكن أن نسميه التفقه السلفي. اعتمدت السلفية النظام التيمي في نبذ التقليد، وعمّق الاتجاه الألباني ذلك المعنىٰ فيها، كما أشرنا من قبل. يقوم الاشتغال الفقهي السلفي المعاصر علىٰ استعراض المذاهب -المشهورة والواضحة- في (أمهات) المسائل، والنظر لما يقرب من الأدلة عليها، من الكتاب والسنة، وغيرها من الأدلة، ولكن في مرتبة ثانية، وربما ثالثة، ثم يقدّم الفقيه -والتسمية باعتبار الاشتغال بالفقه- السلفي القول الراجح، بحيثية أنه أقرب إلىٰ الدليل. ويعتمد إجراء فنيًا متشابها في الغالب، يعتمد علىٰ تضعيف دليل المخالف ثبوتيًا، وهذا غالبًا ما يكون في الأدلة الحديثية، والاستدلال بدليل حديثي آخر، لم يورده المخالف، باعتباره فات المخالف، أو لم يطلع عليه، أو لم يعمل به لسبب غير جدير بالاعتبار، ومن ثَمَّ يجب المصير إلىٰ الدليل الجديد باعتباره نصًا يرفع الخلاف في تلك المسألة. ولا يجري في غالب الأحوال اعتبار لأدلة أخرىٰ أقل وضوحًا بالنسبة للسلفي، كدلالة مركبة لإجماع، أو قياس، أو نوع من التفقه في معنىٰ الحديث عن طريق المفاهيم أو دلالات الألفاظ، أو حجية العمل المتعلقة به، ويعتبر ذلك مقابلة للحديث بالرأي، أو دليلًا ضعيفًا ينبغي إهماله والخضوع للحديث، موظفًا في سبيل ذلك عدة نصوصية من كلام السلف، ولاسيما أهل الحديث، أكثرها أورده الألباني في مقدمته المنهجية المهمة المشار إليها لكتاب صفة الصلاة.

فقه الدليل، أو فقه الراجح، هو حالة مستنسخة من مشروع ابن تيمية الاجتهادي، مع افتقار ضخم، يصل إلىٰ حد الانعدام في بعض الموضوعات؛ للعدة المعرفية والآلة الاجتهادية التيمية.

ومن زاوية أخرىٰ، هناك محاولة لاستبدال الفقه المذهبي بهذا النوع من الفقه التلفيقي؛ ولكن الإشكال أن تلك المحاولات راج لديها دعاوىٰ التقليديين، وصار في دعواها نوع من غلق الاجتهاد فعليًا، ونوع من النشوة الذاتية والرضا عن الاشتغال بالكتب والمتون الفقهية التي لا يفهمها أغلب السلفيين، دون أن ينتج ذلك الاشتغال إلا مناوشات حول تفضيلات نسبية في مسائل المذهب، والمعتمد منها، دون تفعيل لتلك الآلة الفقهية في المسائل المستجدة، أو حتىٰ تنمية الملكة الفقهية في بحوث الخلاف العالي المقارن. فصار ذلك النوع من التفقه، بالإضافة لاستجلابه مضار التقليد العام القديمة؛ ضربًا من المعايرة لأصحاب فقه الدليل، دون نتيجة علمية حقيقية في مجال الاشتغال الفقهي.

فقه الحديث من السمات المهيمنة علىٰ الاشتغال الفقهي السلفي. فهناك حالة من الثانوية الفقهية في ذلك الاشتغال. وبما أن فقه الدليل يقوم في الغالب علىٰ اعتبار أن الدليل هو الحديث، فإن لكتب أدلة الأحكام: **العمدة، وشروحه، وبلوغ المرام، وشرحه سبل السلام، ومنتقىٰ الأخبار، وشرحه نيل الأوطار**؛ أهمية كبيرة في الاشتغال الفقهي السلفي. فتقام حولهم الدروس، وتعتبر اختيارات الصنعاني والشوكاني، إلا ما فيه بعض المؤثرات الزيدية؛ أقوالًا رائجة في الدرس الفقهي السلفي. ويستغنىٰ بها في كثير من الأحيان عن كتب الفقه في التدريس الفقهي.

من زوايا النظر الأخرىٰ المتعلقة بفقه الحديث؛ ملاحظة الاعتماد الكبير، والكلي في كثير من الأحيان، علىٰ (الحديث) في البحث الفقهي، حتىٰ وإن استلزم ذلك بعض الأحيان إهمال دلالة القرآن علىٰ الأحكام الشرعية، ومن ثَمَّ قلة الاهتمام بآيات الأحكام بخلاف الحال مع أحاديث الأحكام، بحيث تقدم دلالة حديث، بمجرد صحته الظاهرية، ولو كان في دلالة القرآن ما يرجح عليه معنويًا، اعتبار أن هذا الحديث كاف لتخصيص النص أو تقييده، أو تفسيره، فضلًا عن: وهذا هو المقصود أصالة في ذلك المقام، إهمال كافة الأدلة الشرعية الأخرىٰ، التي ينبغي أن يشغلها الفقيه في الحديث، ولا يكتفي بمجرد صحته. حتىٰ إن ابن عثيمين قد لاحظ هذه الآفة في الاشتغال الفقهي لبعض السلفيين: «ولذلك نجد أولئك القوم الذين لم يتفقهوا علىٰ أيدي العلماء نجد أن عندهم من الزلات شيئًا كثيرًا؛ لأنهم صاروا ينظرون بنظر أقل

مما ينبغي أن ينظروا فيه، يأخذون مثلًا صحيح البخاري، فيذهبون إلىٰ ما فيه من الأحاديث، مع أن في الأحاديث ما هو عام، ومخصص، ومطلق، ومقيد، وشيء منسوخ، لكنهم لا يهتدون إلىٰ ذلك، فيحصل بهذا ضلال كبير»[1].

وهذا في حالة ثبوت الحديث في نفس الأمر، إلا أن هذا يتعدىٰ في كثير من الأحيان إلىٰ الاكتفاء بمجرد الصحة الظاهرية الإسنادية له، دون الاعتبار بدرجة الصحة نفسها، وهل هي كافية للقيام بالفرع المبحوث فيه، وهل العمل القديم دال علىٰ اعتبار هذا الحديث أصلًا، أو اعتباره في الدلالة والشغل الفقهي علىٰ هذا الموضوع. فكثيرًا ما نرىٰ أبحاثًا سلفية فقهية تقيم البحث في نتيجته النهائية، علىٰ لفظة من حديث مصحح بالشواهد، وهذه اللفظة في طريق من طرقه. لقد أشار شيخ الإسلام إلىٰ ذلك الأمر، وعدّه من الغلو في الاحتجاج بالحديث: «والناس في هذا الباب طرفان: طرف من أهل الكلام ونحوهم ممن هو بعيد عن معرفة الحديث وأهله، لا يميز بين الصحيح والضعيف، فيشك في صحة أحاديث أو في القطع بها مع كونها معلومة مقطوعًا بها عند أهل العلم به. وطرف ممن يدعي اتباع الحديث والعمل به كلما وجد لفظًا في حديث قد رواه ثقة أو رأىٰ حديثًا بإسناد ظاهره الصحة يريد أن يجعل ذلك من جنس ما جزم أهل العلم بصحته، حتىٰ إذا عارض الصحيح المعروف أخذ يتكلف له التأويلات الباردة، أو يجعله دليلًا له في مسائل العلم. مع أن أهل العلم بالحديث يعرفون أن مثل هذا غلط»[2]، ومن المعروف أن ابن تيمية نفسه، في اشتغاله الفقهي، كثيرًا ما ردّ أحاديث، هي أقوىٰ مما يستدل به كثير من السلفيين علىٰ مسائلهم، ومنها أحاديث في الصحيحين قد أعلها الشيخ، بمعارضة ما هو أقوىٰ منها، أو رجح كونها شاذة أو معلولة، بأدلة شرعية أعم منها، وأقوىٰ حجية.

تتسم الساحة السلفية الفقهية بسوء إدارة للخلاف الفقهي. وهي في هذا الموضوع لا تستمد من السياسة التيمية المتسامحة في الخلاف الفروعي، التي سبقت الإشارة إليها. فكثير من مسائل الخلاف السائغ، التي للسلفية فيها اختيار شائع، كعورة المسلمة، وحكم الإسبال، والمعازف، واللحية؛ تعد بمثابة مسائل الولاء والبراء،

---

(١) انظر: «مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين»: (٢٦/ ٧٢-٧٣).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (١٣/ ٣٥٣).

التي يبحث في ضوئها حكم المخالف، وهل تجوز معاملته، والصلاة خلفه، والأخذ عنه، ونحو ذلك مما يترتب علىٰ اعتبار المخالف مبتدعا، كما أشرنا سابقًا. ومن ثَمَّ فليس هناك سعة في قبول رأي آخر في المسألة، ولو كان قول فقيه معتبر كأحد الأئمة الأربعة، حيث يعتبر ذلك زلة من عالم، وخطأ قد تبين، ولا ينبغي متابعته عليه.

الفقه السلفي بسيط، لا يحب التفصيل، ولا تعداد الحالات، يميل إلىٰ المباشرة، والقول الواحد، وعدم التعقيد اللفظي، أو المعنوي. وقد يكون السبب في ذلك نشأته في طوره الحديث في أجواء البداوة في نجد. وإلا فالمتن الفقهي لابن تيمية نفسه يتسم في كثير من أحيانه باعتوار وصعوبة علىٰ السلفيين أنفسهم، الذين يهملون كثيرًا من كلامه الفقهي، وبخاصة في المباحث الصعبة كالحج والمعاملات -كما العقدي-؛ نظرًا لإغلاقه وصعوبته. وهذا رغم أن أسلوب ابن تيمية متوسط من حيث الصعوبة، بالنسبة لغيره من الفقهاء. ومن ثَمَّ فإن هناك عسرًا شديدًا، يصل إلىٰ حد التعذر، في الاطلاع السلفي علىٰ كتب الفقه المذهبية التقليدية، متوسطة الصعوبة، ككتب الشربيني الشافعي، والموصلي الحنفي، مثلًا.

ينعكس المعطىٰ السابق علىٰ بحث النوازل والمستجدات في الفقه السلفي. فنظرًا لتعقد أغلب النوازل، سواء أكانت سياسية، أو اقتصادية، أو علمية، أو اجتماعية؛ فإن الاشتغال الفقهي السلفي يواجه صعوبات شديدة في بحثها. فهو يميل في الغالب إلىٰ تبسيط النوازل، وإزاحة، أو تعطيل، المعطيات والجوانب التي لا يقدر علىٰ التعامل معها، بحيث يتمكن من إعطاء حكم مباشر صريح بسيط، لا يتسم بالتفصيل الشديد، والإدارة مع العلل. أو يعكس التكتيك الاجتهادي، بأن يعطي تفصيلًا عامًا، لا يتعلق بنفس الحادثة، ولكن بأغلب المستجدات عقلًا، كإدراته علىٰ الأحكام الخمس، أو التجويز باشتراط عدم الضرر، أو الخلو من المحظورات الشرعية، دون التفصيل والسبر الدقيق للحادثة المعينة، والتوضيح لكل حالة من حالاتها، ومتىٰ تجوز ومتىٰ تحرم، وما المحظورات الشرعية المقصودة، وكيفيتها، وما يجوز تحمله واغتفاره منها؛ نظرًا لأن ذلك يستلزم موازنات كثيرة، ودقيقة، ويستلزم إعمالًا كثيرًا لأبواب علمية لا تلقىٰ اهتمامًا كبيرًا عند السلفيين؛ كالأقيسة، ومقاصد الشريعة، والذرائع، والعرف، والمصلحة، ونحو ذلك. فضلًا عن عامل خارجي، هو تعلق

تلك المستجدات في غالب الأمر مع مجالات لا يحسن السلفيون التعاطي معها، كعلم الاقتصاد، أو السياسة، أو الاجتماع، فضلًا عن العلوم الطبيعية والطبية، ونحو ذلك.

وفي الجملة هناك ميل سلفي واضح في الاشتغال الفقهي لجانب الاحتياط والحظر والمنع، والاستعمال المبالغ فيه، من دون تحقيق في كثير من الأحيان، لمبدأ سد الذريعة. فهو فقه أحوطي في الجملة. وهذا ينسجم مع ما ذكرناه من بساطة الفقه السلفي، الذي ينعكس علىٰ النوازل. فإن «التشديد يحسنه كل أحد»، كما كان يقول سفيان الثوري، بمعنىٰ أنه لا يحتاج كثيرًا من الأدوات، فإن المنع الأصلي، والبدعية، وذريعة الضرر والفتنة؛ يمكن تفعيلها لتحريم أغلب المستجدات، وكثير من العاديات. فالفقه السلفي يعرف فتوىٰ مثل جواب علىٰ سؤال: «هل يجوز لإنسان أن يلعب أي لعبة مع إنسان يرتدي سروالًا قصيرًا؟»، «لا يجوز لك اللعب مع مَن ذكرت وذلك لانكشاف العورة وخوف الفتنة»[1]، وتحريم التعليم المختلط بإطلاق خوف الفتنة، ولو كانت المرأة ملتزمة بالحجاب أو النقاب، دون النظر إلىٰ ضرورة ذلك التعليم بالنسبة للرجل أو المرأة في العديد من المجتمعات، بعكس بعض الفتاوىٰ للعثيمين والجبرين التي تبدي تسامحًا في التعليم المختلط لأجل تلك الضرورات. والأمر نفسه فيما يتعلق بمبنىٰ التشبه بالكفار، الذي يوسعه الفقه السلفي في اتجاه الحظر بطريقة هائلة، دون تفريق بين ما كان من الدنيويات العاديات، وما كان من الدينيات، وبين ما ظهرت علاقته بدين الكفار، وما مات واندرس، وبين الجديد الذي من خصائص الكفار، والقديم الذي شاع وانتشر في المسلمين حتىٰ غلبوا في ذلك الكفار. فيحرم كثير من الفقه السلفي لبس ما يسمىٰ دبلة الخطوبة، وفستان الفرح الأبيض، ورابطة العنق (الكرافت)، ويرىٰ الشيخ التويجري تحريم أنواع من تسريحات الشعر للمرأة، ولو كان لزوجها، «من التشبه بأعداء الله تعالىٰ، ما يفعله كثير من النساء من فرق شعر من جانبه، وجمعه من ناحية القفا، كما تفعله نساء الإفرنج، وقد جاء في وصفهن بذلك في قوله: (مميلات مائلات رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة). وفي قوله أيضا: (مميلات مائلات) بأنهن يتمشطن المشطة الميلاء. وهي مشطة البغايا، ويمشطن

---

(١) انظر: « فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١»)، لابن تيمية: (٦/ ١٧٧).

غيرهن هذه المشطة، وهذه المشطة هي مشطة نساء الإفرنج، ومن يحذو حذوهن من المتبرجات»[1]، وأن «الفرقة المتعرّجة في الرأس لا تجوز»[2]، و«رفع جزئ من الشعر إلىٰ أعلىٰ الرأس مستنكر، سواء كان من المقدمة أو أحد الجانبين»[3]، وغير ذلك من الفتاوىٰ، وكثير منها متعلق بالنساء، بحيث يستحق أن يكتب فيه علىٰ نحو مستقل.

ونشير هنا إلىٰ نهضة فقهية سلفية فيما يتعلق بفقه المستجدات الفقهية عمومًا وفقه المعاملات المالية المعاصرة خصوصًا، وقد ساعدت عليها حاجة سوق المصرفية الإسلامية الخليجية للتأصيلات الشرعية، وقد برزت عدة أسماء سلفية في هذا المجال نذكر منها صالح الأطرم وسعد الخثلان ويوسف الشبيلي من السعودية وعلي السالوس من مصر، والحقيقة أن المشاركة السلفية في هذا المجال تعد مشاركة مميزة وفعالة، تجاوزت كمًا وكيفًا جهود الأزاهرة المصريين وتلامذتهم من الفقهاء المنتسبين للإخوان المسلمين؛ ليكون الجيل الثالث من الإنتاج الفقهي المؤثر في ساحة المستجدات الفقهية والمعاملات المصرفية= سلفيًا بصورة ظاهرة.

ونختم بذكر الاشتغال الفقهي السلفي في الجامعات، والمتمثل في الرسائل الجامعية الفقهية. وتتنوع تلك الرسائل بين تحقيقات لكتب فقهية، وهذا خارج عن موضوعنا، فلا نطيل فيه، فهي تحقيقات جامعية فيها مثالب ومميزات منهجية التحقيق الجامعي. وفيها الرسائل الوصفية، التي تصف منهج فقيه معين، والغالب علىٰ هذه الرسائل قلة النفع، والابتكار، وأقصىٰ ما ينتفع به منها أن تجميع أقوال الفقيه أو المدرسة المعينة. وفيها الرسائل الموضوعية، كبحث مسائل باب معين، كأحكام الفسق، أو الكلام، أو الديات، أو بحث مسألة معينة من المسائل الكبيرة أو النوازل. والحقيقة إن الغالب الأعم من هذه الرسائل مجرد سرد للمصادر والأقوال، والأدلة،

---

(١) انظر: «الإيضاح والتبيين لما وقع فيه الأكثرون من مشابهة المشركين»، لحمود التويجري: (٨٥).

(٢) انظر: «الفتاوىٰ الشرعية في المسائل العصرية من فتاوىٰ علماء البلد الحرام»، جمع: خالد الجريسي: (١٢٠٣).

(٣) انظر: «الفتاوىٰ الشرعية في المسائل العصرية من فتاوىٰ علماء البلد الحرام»، جمع: خالد الجريسي: (١١٩٢).

دون ابتكار ولا روح فقهية حقيقة، وأوضح ما يتجلىٰ ذلك: الكلام في الترجيح، الذي يعتمد فيه الباحث مذهبًا أو قولًا دون آخر، بمجرد ترجيح جملي، ككونه الأقرب إلىٰ الأدلة، أو بما سبق ن إجاباته علىٰ أدلة المذهب الآخر، وإذا ناقش مناقشة تفصيلية فإنها لا تخرج عن حدود طاقات وقدراته باحث الدكتوراه أو الماجستير، كطالب فقه عادي. وذلك أن مستلزمات تلك الرسائل، التي تطلب من الطالب صاحب الرسالة ترجيحًا في مسألة من عويصات المسائل التي اختلف فيها الأئمة قديمة وحديثًا، أو النوازل التي لا يقوم بها إلا الإفراد؛ تتضمن الإقرار بأن هذا الطالب قد حاز هذه المرتبة، بمجرد أنه طالب دكتوراه. والحال أنه مهما قيل من تقدم المستوىٰ العلمي والتحصيلي لذلك الطالب، فإنه في غالبه لا يزيد عن إحاطته بمسألة البحث، ولكن الترجيح لا يعتمد علىٰ معرفة الأقوال والاتجاهات في تلك المسألة بحسب، بل يحتاج إلىٰ آلة ضخمة من العلوم، وحصيلة معرفية واسعة في الفقه والأصول والحديث والعربية، وهذا ما لا يتوفر في الطالب في أغلب الأحوال. فتكون النتيجة مجرد تجميع، في صورة رسالة علمية تفترض التحرير. وتكون النتيجة ترجيحًا فطيرًا، عَجِلًا، ناتجًا في كثير من الأحيان عن ضعف الملكة الفقهية، وقلة الحصيلة المعرفية. ولا يمنع هذا أن هناك استثناءات قدم فيها الباحثون نفسًا فقهيًا فريدًا، وأبانوا عن أدوات جديرة بالتقدير، سواء من جهة جدة الموضوعات المبحوثة، والتفنن في تقديمها وعرضها، أو من جهة الاقتدار والكفاءة العلمية. ولكن يبقىٰ ذلك في حكم النادر. **ومن الإنصاف أن يقال إن ذلك هو الطابع الغالب علىٰ الرسائل الجامعية في الفقه من جميع الاتجاهات تقريبًا، وليس مقتصرًا علىٰ السلفية فحسب.**

(٨)

القول البتة في تحريم الكرافتة.

القول المأمون في بدعية البابيون.

كنا نسمع أقوامًا وقد أنشأوا هذه العناوين؛ ليتخذوا بها سِخريًا عناية التيار السلفي

ببعض جزئيات الفقه الدقيقة، وعنايته الكبيرة بمسائل الهدي الظاهر، وكتابته الكتب والأبحاث في هذا المجال.

في نظرنا، فالإنكار علىٰ السلفيين في هذا الجانب كان يصدر أحيانًا من قوم أرادوا الحق وأداهم فهمهم الخطأ إلىٰ اعتقاد تفاهة هذه الانشغالات قياسًا إلىٰ التحديات التي تواجه الأمة.

لكن أكثر هذه الإنكار كان يقع من الأزهرية والإخوان المسلمين كمفردة من مفردات الصراع والتراشق الحزبي، ومثل هذا فكرة القشر واللباب التي يندرج تحتها هذا الموضوع كله.

في الحقيقة: الخطأ الأساسي عند السلفيين المعتنين بهذه المسائل يرجع إلى بابين:

الأول: الخلل في البناء العلمي عند كلامهم في بعض هذه المسائل. وهو خلل قد تشترك في كثير من جهاته كل الأبنية الفقهية المعاصرة.

الثاني: خطأ تحويل هذه المسائل والخلاف حولها إلىٰ قضايا موالاة ومعاداة وصراع مجتمعي وتحزيب وتراشق، وجعلها مناط خطاب عام للناس وعدم مراعاة الأوزان النسبية المحدودة التي ينبغي ألا تتعداها هذه المسائل علىٰ مستوىٰ الخطاب والدعوة وأيضًا خطأ الجهات المؤسسية فيهم في سوء توزيعها لاهتمامات أفرادها، **وعدم مراعاتهم لكون هذه الجزئيات لبنات في بناء أتم وأشمل وليست شعارًا يتمايزون به ويزيدون من ثخانته؛ ليصير خطًا للهوية يفصل بينهم وبين سائر المسلمين.**

لكن مجرد الانشغال بتحرير هذه المسائل المتعلقة بالهدي الظاهر وتفاصيل المأكل والمركب واللباس والمنام وقضاء الحاجة ليس منكرًا.

في الحقيقة إن إنكار هذا هو أحد ردات فعل الهزيمة الحضارية التي يعيشها المسلمون، وهو في الوقت نفسه غفلة شديدة عن طبيعة الوحي والشرائع.

لو تأملت في جميع هذه المسائل ستجد أنها مجرد مواصلة للبحث في طريق بدأه الوحي وشرع البحث فيه نبي الله ﷺ وقطع مسافات من البحث فيه أئمة الإسلام عبر تاريخ هذا الدين.

النبي ﷺ هو من تكلم عن ألبسة الكفار وماذا نلبس منها وهو من تكلم عن صبغ الشعر وعن حاجبي المرأة وكيفية تزيينهما وعن كيفية التطهر من قضاء الحاجة وماذا تقول في دخول الخلاء والخروج منه وماذا تقول إذا أردت مجامعة امرأتك وهو من تكلم عن حكم لبس المعصفر وهو من تكلم عن حكم الأكل في آنية مصنوعة من مواد معينة وهو من تكلم عن مقدار طول الثوب وهو من تكلم عن حكم الشعر وهل يجوز كفته أم لا وهو ﷺ من تكلم عن موضع أكلك من الآنية، حتىٰ الاحتفاء أم التنعل: تكلم عنها ﷺ.

ومن بعده واصل أئمة الإسلام البحث في تفاصيل التفاصيل هذه بحسب ما حدث في أزمنتهم ومجتمعاتهم حتىٰ كان شيخ الإسلام زكريا الأنصاري يقول ببدعية الملعقة وهو الرجل الذي تعظمه الأزهرية وهاهو يقول بما لو قال به السلفيون لاتخذتموهم سخريًا سائر الدهر.

في الحقيقة: إن نفس البحث في هذه الأبواب وكتابة الكتب والبحوث فيها ليس منكرًا ولا علاقة له بتحديات الأمة؛ لأن النبي ﷺ تكلم في هذا وهو يواجه أعظم التحديات، وكتب أئمة الفقه في ذلك وبيت المقدس منتهك قد تحول حظيرة خنازير، وما الذي ينكر علىٰ قوم قاموا علىٰ شعبة من شعب الدين فسدوا ثغرها؟

وهل قدروا على غيرها وتعين عليهم هذا الغير = فقعدوا عنه؟

ربما، لكن معالجة هذا التقصير لا تكون بالتزهيد في هذه الأبواب، أو رفض اشتغال من يحسنها بها، ولكن في المطالبة بضبط أوزانها النسبية، وبتقديم رؤىٰ لنماذج الاشتغال المطلوبة، ليتم وزن هذه النماذج بما تستحقه.

إن طريق بطلان مزاعم الهزيمة الحضارية كلها هذه: يقف أمامك تاريخ الإسلام كله وفيه من التحديات والانكسارات والهزائم ما لا يخفىٰ علىٰ مطالع للتاريخ: أرني واحدًا من ذوي الفقه والرأي عاب علىٰ الفقهاء والباحثين تبويبهم في كتبهم باب: هل يُفرق الشعر أم يرسل؟!!

وخلاصة ما نريد قوله هنا:

أنه لا إنكار علىٰ من اشتغل في هذه الأبواب إلا من جهة تحرير بنيته العلمية أو إذا

أعطاها أكثر من حجمها في خطاب الناس بها وجعلها مسائل إسلام وسنة ومفاصلة.

وأن من أحسن غير هذا فليمض إليه ويتقنه ويقدم للأمة ما عنده وليترك هؤلاء فيما يحسنون فإنهم يشتغلون بنفس ما اشتغل به الخطاب المعرفي للوحي.

وأن الدقائق وتحريرها هي رأس مال الأمم اليوم، ولا يعاب علىٰ من انشغل بدقائق الوحي؛ لأن الأمم لا تنهض بصرف الناس عما يحسنون إلىٰ غيره وإنما بزيادة حجم الكفاءات فيها لتسد الفراغات.

وأخيرًا: فالله ﷻ هو من تكلم عن الحيض والنفاس، ورسوله هو من تكلم عن حكم لبس المعصفر وحكم ثني الثوب وثني الشعر، لماذا تكلم عن هذه الأشياء، ولماذا تبلغ آيات وأحاديث هذه الجزئيات حجمًا كبيرًا، وما علاقتها بقيم الشرع ومقاصد الوحي؟

هذا حديث آخر، من فقهه = هدي إلىٰ باب من الخير عظيم.

وإذا أردنا أن نقرر فرق ما بيننا وبين الجيل الأول: فيكفي أن ننظر كيف جعل سلمان من تعليم النبي ﷺ لهم كل شيء حتىٰ ما يتعلق بالتخلي وقضاء الحاجة= موضع فخر وشرف، وفي الوقت نفسه: كيف كان هذا في خطاب الوحي جزءًا من بنية متكاملة له وزنه ومقاصده، فلا يمدح من اشتغل به دون مراعاة وزنه ومقاصده.

رابعًا

علوم العربية

«ينبغي للمسلم أن يقدر قدر كلام الله ورسوله؛ بل ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من الناس إلا علىٰ ما عرف أنه أراده لا علىٰ ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كل أحد»

ابن تيمية

(١)

علوم العربية هي النحو والصرف والبلاغة والنقد وفقه اللغة والأدب العربي، والسلفيون سواء علىٰ مستوىٰ الدرس النظامي أو غير النظامي يعتنون بدرجة ما بالنحو ثم بدرجة أقل بالبلاغة ثم بدرجة أقل جدًّا بالصرف، أما الأدب وفقه اللغة= فهما بابان مهجوران في الدرس السلفي لعلوم العربية، اللهم إلا علىٰ مستوىٰ الكليات المتخصصة، وساعتها لا يجد هذا الاشتغال بالأدب وفقه اللغة طريقه إلىٰ الوسط السلفي العام إلا فيما ندر.

ربما يفسر الاهتمام بالنحو أمران: النشاط السلفي في مجال حفظ القرآن، والقراءات، وهذا يساعد علىٰ تقويم اللسان النحو من جهة، ويدفع لدراسة النحو لتجنب اللحن من جهة أخرىٰ. والنشاط السلفي الدعوي، الذي يقبح فيه بالخطيب أن يلحن في الخطبة كثيرا.

وينبغي أن نلاحظ أن الاهتمام بالنحو هو في الإطار المدرسي فحسب، بمعنىٰ

تدريس النحو، كما شرح ابن عثيمين ألفية ابن مالك، وكما شرح الحازمي شرح ابن عقيل، وكما شرح كثير من علماء السلفية متن الآجرومية. فليس الاهتمام النوعي بالنحو، الذي نذكره، هو اهتمام علمي جاد في حقيقة الأمر، هو اهتمام آلي توظيفي كما سبق، وهذا يظهر في لون النشاط العلمي المتعلق به، وهو نشاط التدريس، للنحو التدريسي.

ومن الأمور الملفتة أن أسماءً مثل أحمد شاكر ومحمود شاكر وعلىٰ الرغم من حضورهم واتصالهم الجزئي بالبيئة السلفية، واستحضار الجيل الأخير من السلفية المعاصرة لهم= إلا أن هذا الاستحضار كان مرتبطًا بالاتجاه الشرعي والفكري عندهما، أما الاتجاه الأدبي والذي يُعد محمود شاكر بالذات علمًا من أعلام التجديد فيه: فإنه لم يلق اعتناء.

ولعل الذين يشتغلون بالأدب من السلفيين يعانون من نفس ما يعاني منه المشتغلون بالفكر الإسلامي، نعني عدم الاعتراف[1]، بمعنىٰ أنه لا تُجعل لهم أبدًا نفس مكانة المشتغلين بالدراسات الإسلامية المباشرة، رغم الأثر والنفع الكبير الذي يمكن أن يعود علىٰ الدراسات الإسلامية إن وصلت حبالها مع الدراسات الأدبية، ورغم الخلل الكبير في فهم النصوص وتحليلها، والذي يحدث بسبب ضعف الذائقة الأدبية عند المشتغلين بالشرعيات.

ولعل من أسباب ذلك تحاشي كثير من السلفيين -ومن المحافظين عمومًا- مطالعة المجاميع الأدبية الكبرىٰ لما فيها من أدب خارج، كالأغاني للأصفهاني، ونذكر أن بعض السلفيين كان قد أبدىٰ ضيقه مرة من كثرة استشهاد ابن كثير بأبيات شعرية غزلية في سياق التفسير!

كما أن النزعة النصوصية للسلفية، التي تعتمد الظاهر لها من أنه خير للمرء أن يمتلئ جوفه قيحا، وأن لا يمتلئ شعرًا -وهذا حديث نبوي-، وأن العلم قال الله قال رسوله؛ تسهم في ذلك العزوف عن التوسع في دراسة الأدب، الذي ترىٰ دراسته،

---

(١) والطريف أن هناك اتجاها خافتا وسائدا بين المشتغلين بعلوم اللغة المختلفة أنفسهم يشبه ذلك، حتىٰ كان أحد رؤساء أقسام اللغة العربية بجامعة عريقة يصرح للطلاب بأن الأدب مهنة من لا مهنة له! بخلاف النحو والصرف والبلاغة، والعروض، ونحو ذلك.

وقراءته، من باب التسلية والتفريج عن النفس، الذي يجب أن يتخلل دراسة العلوم (الجدية والأصلية)، كالفقه والحديث والتفسير، وليس كعلم أصيل له علاقة مباشرة بالوحي، وبالحضارة وبالتاريخ وبالجمال. ولذلك قد تهتم بالشعر الذي تقدر علىٰ توظيفه فنيا، كشعر الرقائق الذي يستعمل في الخطب والمواعظ -والغالب علىٰ هذا الجنس الأدبي الضعف الفني كما هو معروف- أو الذي يستعمل في الشواهد التفسيرية أو الأصولية والفقهية. فالدراسة السلفية القليلة للأدب هي دراسة غرضية لها تعلق باهتمامات السلفية السابقة علىٰ الأدب، وليست دراسة منفتحة علىٰ الأدب تسبر أغواره وتصل إلىٰ الكامن فيه، من الفن والجمال والحضارة واللغة وحتىٰ الدين.

ولك أن تعلم أنه رغم معاصرة معظم رموز السلفية المصرية الكبار لمحمود شاكر إلا أن أحدًا منهم لم يكن له اتصال به.

الألباني كان يقرأ في دروسه في الشام كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة، وكان لأحد أعلام سلفية نجد الشيخ بكر بن عبد الله أبي زيد اشتغال لغوي وأدبي، ولعبد المحسن العسكر اشتغال بلاغي، وهناك من الإسلاميين السعوديين من كان له دور في التأسيس لما يعرف بالأدب الإسلامي، وعلم من أعلام الجزيرة هو الأديب والعالم الكبير الشيخ حمد الجاسر.

لكن كل هذه مجرد نتوءات علىٰ هامش السلفية، لم تنجح قط أن تنتقل للمركز، أو حتىٰ لمساحة قريبة منه كالتي وصل لها الاشتغال بالنحو.

وإذا كان هذا هو حظ الأدب وحظ فقه اللغة البابان المهجوران تمامًا= فإن حظ الصرف والبلاغة ليس بعيدًا عن هذا، ولولا شيء من الإحساس بأهميتهما في علم التفسير (وهي الأهمية التي لجميع علوم العربية بلا فرق، لكنهم يفرقون!)= لكان حظ الصرف والبلاغة كحظ فقه اللغة سواء بسواء.

وقد قيل لسعيد بن المسيب: هاهنا قوم نساك يعيبون إنشاد الشعر . . .

فقال: نَسكوا نُسكًا أعجميًا.

قلت: ما أكثر النسكَ الأعجمي في الناس اليوم!

(٢)

يقول الألباني في نص مهم مبررًا حجته لفهم السلف: «**أنا شخصيًا أعجمي الأصل؛ فأنا أتهم نفسي، والعرق دساس**».

والحقيقة التي يجب علينا جميعًا أن نقر بها، أننا جميعًا أعاجم، وأننا نحتاج لنصوص السلف لضبط التنازع الدلالي، ونحتاج بالقدر نفسه لجهود كبيرة تُبذل في تحرير الدلالات العربية، خاصة وأن السلف مروا علىٰ كثير من الأبواب والمسائل كانت عندهم بينة لا تُحوج إلىٰ تفسير، وهي عندنا مشكلة مشتبهة، لم تبق إلا العربية وفقهها لتقودنا إلىٰ هدىً فيها.

تُدرسُ العربيةُ كَمَا يقولُ المحدثُونَ عَبْرَ أَرْبَعَةِ مستوياتٍ، وَإِنْ شِئْتَ فقل: محاور.

المستوىٰ النحوي: فكل من تكلم بعربية لا توافقها في قانون ضبط أواخر الكلم= فليست هي العربيةَ التي نزل بها الوحي.

المستوىٰ الصرفي: فكل من تكلم بعربية لا توافقها في قانون ضبط بنية الكلمات= فليست هي العربيةَ التي نزل بها الوحي.

المستوىٰ الدلالي: فكل من تكلم بعربية لا توافقها في نظام الدلالة وعلاقة الألفاظ بالمعاني= فليست هي العربيةَ التي نزل بها الوحي.

المستوىٰ الصوتي: فكل من تكلم بعربية لا توافقها في مخارج الحروف وصفاتها وطريقة نطقها= فليست هي العربيةَ التي نزل بها الوحي.

وهجرُ العربيةِ، والتقصيرُ فِي رعايتِهَا فِي زمانِنَا هذا، وفِي الأزمنَةِ قبلِهِ بصورَةٍ أقلِّ يُمثلُهُ حصرُ العربيَّةِ -اهتمامًا واشتغالًا فِي المستويينِ النحويِّ والصرفيِّ، والاهتمامُ بالمستوَىٰ الصوتيِّ مِنْ قِبَلِ علماءِ التجويدِ فحسبُ.

أمَّا المستوَىٰ الدَّلاليّ فهُجِرَ أيَّمَا هجرانٍ، وقصَّرالناسُ فِي رعايتِهِ أيَّمَا تقصير.

والمرادُ بالمستوَىٰ الدلالي هُوَ النظرُ فِي ألفاظِ العربيةِ، ومَا تدلُّ عليهَا مِنَ الْمعانِي عِنْدَ المتكلمينَ بهَا.

وهذَا المحورُ مِنْ محاورِ دراسةِ العربيَّةِ هُوَ أجلُّ مَايعتنِي بِهِ المجتهدُ والباحثُ عَنْ تفسيرِ كلامِ اللهِ، وكلام رسولِهِ، والبونُ مِنْ جهةِ الأهميَّةِبينَهُ وبينَ باقِي محاورِ دراسةِ العربيَّةِ شاسعٌ جدًّا، وأقربُ المحاورِ إليْهِ مِنْ جهةِ الأهميَّةِهُوَ الصرفُ لا النَّحْوُ كَمَا يظنُّ الناسُ . .

والفقهُ فِي العربيَّةِ عبرَ مستواهَا الدلالي هُوَ جناحُ المجتهدِ الَّذِي لا ينبغِي أبدًا أَنْ يهيضَ أو يضعف؛ إذ هُوَ الاشتغالُ بلسانِ العربِ قوم النَّبِيِّ ـ ﷺ ـ، وَمَا كَانَتْ تدلُّ عليهِ الألفاظُ عندَهُمْ مِنَ الْمعانِي، وَالاستعانَةُ بِذَلِكَ عَلَىٰ تفسيرِ كلامِ اللهِ، وكلام رسولِهِ.

وَأَصْلُ هَذَا الْبَابِ: أَنَّ العربيةَ الأولَىٰ الَّتِي تُطْلَبُ هِيَ عربيةُ اللسانِ الأولِ قرنِ النَّبِيِّ ﷺ، فتُضبطُ الألفاظُ الَّتِي تكلمُوا بهَا، وتُحفظُ المعانِي الَّتِي أرادُوا بِهَا هَذِهِ الألفاظِ في سياقاتهم، أَمَّا مَا حَدَثَ بعدَ هذَا القرنِ مِنْ توليدٍ للألفاظِ والمعانِي، والَّذِي لا يزالُ يتسعُ إِلَىٰ يومنَا هَذَا، فينبغِي الحرصُ عَلَىٰ عدم خلطِهِ باللسانِ الأولِ، والَّذِي فِي المعاجِمِ هُوَ شرحٌ لمعنَىٰ اللفظِ سواءٌ كانَ هَذَا اللفظُ مِنْ ألفاظِ اللسانِ الأولِ، أم مِنَ الألفاظِ الَّتِي وُلِدَتْ بَعْدَهُ. والَّذِي فِي المعاجم هُوَ ذِكْرٌ لمعانِي اللفظِ سواءٌ كانتْ تِلْكَ المعانِي هِيَ معانٍ للفظِ عِنْدَ أهلِ اللسانِ الأولِ، أم هِيَ معانٍ وُلِدَتْ بعدَهُمْ.

وهَذَا هُوَ السبيلُ إِلَىٰ تمحيصِ كثيرٍ مِنْ ركامِ التقريراتِ الأصوليَّةِ واللغويَّةِ المتصلَةِ بمنهجِ الاستنباطِ والتشريعِ، وغيرِ ذَلِكَ مِنَ الْأبوابِ المتصلةِ بتفسيرِ كلامِ اللهِ، وكلامِ رسولِه.

وبمقدارِ استكثارِالفقيه مِنَ العربيَّةِ بِهَذَا المعنَىٰ يُحْسِنُ ويصيبُ فِي تفسيرِ كلامِ اللهِ، وكلامِ رسولِهِ.

والخطر الذي غفل عنه الناس هو أن عربيتهم تلك التي بين أيديهم بها يكتبون ويقرأون ويخطبون، وبها يتلقون النصوص ويحسبون فهومهم منها هي ظواهرها التي يجب التزامها= هي في أكثرها ألسنة مولدة حظها من العربية أنها جارية علىٰ قياس كلام العرب في كلامها؛ ولكنها مفارقة مغايرة في مواضع كثيرة للعربية التي نزل بها

القرآن وبُعث النبي ﷺ في القوم الذين يتكلمون بها، وتكلم بها الصحابة والتابعون.

وأصل هذا: أنك لتكون متكلمًا بالعربية الأولىٰ التي نزل بها القرآن لا بد أن تستعمل لسان العرب في الطبقة التي بُعث فيها النبي ﷺ استعمالًا مطابقًا.

ومعنىٰ الاستعمال المطابق هاهنا هو أن تستعمل نفس ألفاظهم في الدلالة علىٰ نفس المعاني التي استعملوها هم هذه الألفاظ بإزائها؛ فإن استعملت ألفاظًا لم يكونوا قد عرفوها بل وُلِّدت وحدثت بعدهم = لم يكن هذا هو لسان العرب الذي يُمدح استعماله لصلته بالوحي وإعانته علىٰ فقهه.

وكذا إن استعملت تلك الألفاظ لكن في الدلالة علىٰ معنىٰ لم يكونوا هم يستعملون هذا اللفظ للدلالة علىٰ هذا المعنىٰ وإنما حدث هذا الاستعمال الدلالي بعده = لم يكن هذا هو لسان العرب الذي يُمدح استعماله لصلته بالوحي وإعانته فقهه.

وهذه الاستعمالات غير المطابقة ليست هي العربية التي يُفرح بها، وإن كانت ممدوحة لمجانبتها للعامية، إلا أنها ليست هي عربية القرآن والوحي وقوم النبي والنبي وصحابته، وإن كانت تعد من جملة العربية؛ لجريانها علىٰ أقيسة العرب في كلامها من حيث المستويات الصرفية والنحوية والصوتية؛ لكن المستوىٰ المفقود هنا هو المستوىٰ الدلالي وهو الذي يفرق بين عربية القرآن وبين العربيات التاريخية التي حدثت وتحدث وستظل تحدث كما هو الحال في لغات العالم جميعًا.

هذه العربية الحادثة التاريخية كانت كفيلة بإزالة لغة العرب قوم النبي ﷺ وطمسها من النفوس كما فعلت اللغات المحلية الأوروبية مع اللاتينية؛ بل كما فعلت الإنجليزية المعاصرة مع إنجليزية شكسبير مثلًا، لولا القرآن وتداوله بين الناس قراءة وحفظًا واستماعًا وشرحًا وبيانًا.

فالقرآن المحفوظ هو الذي ضيق دائرة اختلاف الألسنة العربية، وهو الذي وسع من دائرة الاشتراك في الألفاظ والدلالات، ولولا القرآن المحفوظ = لما فقه عرب اليوم من لسان العرب قرن النبي شيئًا يذكر. قال محمد بن سلام: «**قال أبو عمرو بن العلاء: ما لسانُ حمْير وأقاصي اليمن لساننا ولا عربيتهم عربيتنا. قال ابن سلام: فيكف بها علىٰ عَهْد عاد وثمود؟**».

فصورة المسألة أن من بعد قرن النبي وأصحابه = استحدثوا ألفاظًا لم تك تعرفها

العرب قرن النبي. واستحدثوا دلالات لألفاظ كانت موجودة لكن بغير أن تدل علىٰ هذه المعاني الحادثة. ووسعوا وضيقوا دلالات ألفاظ كانت موجودة بدلالات أضيق أو أوسع. وكل هذا هو من اختلاف الألسنة.

والله خاطبنا باللسان الأول، وواجب علىٰ العرب بعد هذا اللسان الأول ما هو واجب علىٰ الأعاجم = من طلب فقه هذا اللسان الأول.

والتوليد نوعان:

الأول: استعمال اللفظ العربي القديم بإزاء معنىٰ لا تعرفه العرب الأولىٰ، ومثاله: استعمال لفظ (السيارة) للدلالة علىٰ العربة الميكانيكية. وهذا هو توليد الدلالة.

الثاني: إحداث لفظ لم تعرفه العرب، بتركيب الحروف العربية تركيبًا لا تعرفه العرب الأولىٰ؛ سواء جهلوا اللفظ وعرفوا المعنىٰ الذي وضع هذا اللفظ بإزائه كلفظة (الإباحة)، أم كان اللفظ والمعنىٰ جميعًا مولدين كلفظ (التلفاز)، وهذا هو التوليد اللفظي.

وثم تقاسيم أُخَر تكون من حيث تضييق وتوسيع الدلالات القديمة؛ كما نجده في تضييق لفظ السُّنة مثلًا، وشيوع استعماله إزاء المندوب علىٰ خلاف دلالته الأوسع في اللسان الأول.

وكل ذلك توليد ليس هو من كلام أهل اللسان الأول.

وهذا الاختلاف بين لسان العرب قوم النبي ﷺ الذي نزل به الوحي وبين الألسنة المولدة بعده هو الذي يسمىٰ بالتغيير الدلالي أو التطور الدلالي، وهو ضرب من ضروب اختلاف الألسنة المنصوص عليه في القرآن، وأسرع ما تختلف فيه الألسنة هو ما تدل عليه الألفاظ؛ فاللفظة الواحدة قد تدل بلسان قوم علىٰ غير ما تدل عليه بلسان قوم آخرين، ويختلف ما تدل عليه اللفظة الواحدة بلسان نفس القوم من قرن إلىٰ قرن، وقد يحدث ذلك الاختلاف في قرن واحد منهم، وقد يحدث في قرون متقاربة، وكلما كان أولئك القوم أكثر عزلة عن غيرهم = قل اختلاف لسانهم من قرن إلىٰ قرن، وظلت أكثر ألفاظهم تدل بلسان القرن اللاحق علىٰ نفس ما كانت تدل عليه بلسان القرن السابق.

وأعظم ما تختلف به الألسنة هو اختلاط الأمم، ونقل الكتب من لسان إلىٰ لسان؛

فالناس ينقلون الألفاظ كثيرًا إلىٰ غير ما كانت تدل عليه عند غيرهم، وبذلك النقل تختلف ألسنتهم، ولا يظل اللسان بعد ذلك النقل لسانًا واحدًا، ولكنه يصير ألسنة مختلفة، وإذا نقل رجلٌ لفظة أو ألفاظًا إلىٰ غير ما تدل عليه عند قوم اختلف لسانه عن لسانهم وحدث لسان جديد.

ونقل الألفاظ إلىٰ غير ما كانت تدل عليه قد يكون خطأ أو جهلًا باللسان الأول، أو خلطًا بينه وبين لسان آخر، وقد يكون عمدًا، وذلك النقل كله خطأه وعمده لا ميزان له، ولا يجري علىٰ طريقة واحدة؛ بل قد يكون ما نقلت اللفظة إليه أبعد شيء عما كانت له، ولو كان نقل الألفاظ إلىٰ غير ما كانت تدل عليه له ميزان يوزن به، أو له طريقة واحدة أو طرق معدودة يجري عليها - لكان ما نقلت إليه اللفظة باللسان الآخر يدلُّ علىٰ ما كانت له باللسان الأول، ولكن ذلك النقل لا ميزان له ولا يجري علىٰ طريقة واحدة ولا طرق معدودة، وهو يكون بأوجه من العمد والخطأ لا سبيل إلىٰ حصرها؛ فما نقلت اللفظة إليه باللسان الآخر لا يهدي إلىٰ ما كانت له باللسان الأول، ولا يدل عليه، والمتكلم بلسان قوم لا يعني إلا ما تدل عليه الألفاظ بلسان أولئك القوم، ولا يخطر بقلبه ما تدل عليه بلسان قوم آخرين لا قبلهم ولا بعدهم، وإذا كان اللسان الأول محفوظًا = عُلم ما كانت تدل عليه الألفاظ أولًا، وما نقلت إليه بعد ذلك، وأما إذا كان اللسان الأول ليس محفوظًا = فلا يعلم ما كانت تدل عليه الألفاظ أولًا، ولا يدري أنقلت أم لم تنقل، فذلك النقل لا سبيل إلىٰ علمه إلا في لسانين محفوظين، أحدهما قبل الآخر.

ولسان العرب الذي حفظه الله تعالىٰ لنا هو لسان العرب الذين بعث فيهم النبي وهم قومه، ولا ريب أن لسان أولئك العرب كان يختلف عن لسان العرب القديم البائد قبلهم، ولسان العرب قبلهم لم يحفظ لنا؛ فلا ندري ما كانت تدل عليه الألفاظ بلسان العرب البائد، ولا ما نقل منها إلىٰ غير ما كان يدل عليه، ولا ما لم ينقل، ولو حفظ لسان العرب البائد = لم ينفع في دين الله شيئًا، والله تعالىٰ أنزل كتابه وبعث نبيه بلسان العرب الذين بعث فيهم النبي وليس بلسان العرب قبلهم ولا بعدهم؛ فما تدل عليه الألفاظ في كتاب الله تعالىٰ وحديث رسوله هو ما كانت تدل عليه عند أولئك العرب الذين بعث فيهم النبي وليس ما كانت تدل عليه قبلهم.

فثبت مما تقدم أن هذه العربية التي نكتب بها ونتكلم ونخطب هي عربية تاريخية حادثة ليست مطابقة للسان العرب الأول، ومن هنا كان وجه خطرها علىٰ الدين والوحي؛ ذلك أنها تغر المتكلم بها أنه يتكلم بالعربية وقد تجافىٰ عن العامية، بينما الحال أن بينه وبين العربية التي يفقه بها الوحي ويفسر بها الدين مفاوز، لا تبعد كثيرًا عن المفاوز التي بين العامية واللسان الأول.

من هنا لم يجز لنا أن نفرح بعربيتنا هذه التي نتكلم بها؛ حتىٰ نطلب ما استطعنا عربية النبي وقومه فقهًا وحديثًا وكتابة، ومن فاتته تلك العربية في حديثه وكتابته = لم يجز أن تفوته في تفقهه وطلبه لتفسير الوحي والدين؛ ذلك التفسير الذي لا يجوز أن يجري إلا علىٰ سَنن تلك العربية الأولىٰ.

ومن فاتته تلك العربية في حديثه وكتابته ينبغي ألا تفوته إلا وهو بصير بها وبأهميتها وبعدم غنىٰ عربيته عنها، وبأن العامية ليست أكبر خطرًا من عربيته التي تباعدت عن اللسان الأول.

وإهمالُ السلفية بالتحديد لهذا الباب غير مفهوم، فضلًا عن الخلط الكثير الذي يقع منهم فيها؛ فإن هذا الباب هو معتصمهم في تفسير الوحي علىٰ الدلالات التي أرادها صاحب الوحي وفهمها أصحاب النبي ﷺ، ولم يكن أحد أدعىٰ للاعتناء بالعربية من قوم يدعون إلىٰ التزام دلالات النصوص العربية، وبدلًا من أن يعتني السلفيون بالاجتهاد في فقه اللسان العربي الأول ودلالات ألفاظه= صاروا يعتصمون بظاهر ما يتبادر إلىٰ فهم قوم بينهم وبين المتكلم بالوحي ألف وأربعمائة جدار، وصار هذا الظاهر هو الدلالة التي يجب أن يقال بها مع شيء من الاعتصام بالفهوم المنقولة عن طبقات مختلفة من الفقهاء، وكل هذا خلل كبير، وليس هو الحق الذي ينبغي أن يُعطاه الاشتغال باللسان العربي وتحرير دلالات الألفاظ التي كانت الألفاظ تستعمل في الوحي للدلالة عليها.

خامسًا

العلوم الإنسانية

«الواجب أن يُعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين؛ فلا يؤخذ برأيهم ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا»

ابن تيمية

(١)

العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية هي مجموعة من العلوم النظرية التي انفصلت كعلوم مستقلة بداية من القرن التاسع عشر، وكانت قبلها توجد كشذرات وفصول داخل علوم أخرىٰ، وبعضها كان يوجد مستقلًا، وأهم العلوم الإنسانية والاجتماعية التي نقصدها هنا: علم الاجتماع وعلم النفس والتربية واللسانيات والاقتصاد والسياسة.

والمعرفة عند التيارات الإسلامية بصفة أساسية هي المعرفة الدينية، مثل علوم التفسير والحديث و الفقه والعقيدة/ الكلام، مع أسسها الإبستمولوجية مثل أصول التفسير وعلوم القرآن، وأصول الفقه، ومصطلح الحديث، والنحو والصرف والبلاغة.

وإذا كانت العلومُ التراثيةُ الدينيةُ هي طريقَ تحرير النظر في المنهج الذي ستتم بواسطته محاكمة الواقع وظواهره وقضاياه معياريًا= فإن العلومَ الإنسانيةَ هي طريقُ

تحرير النظر في هذا الواقع وتبين ظواهره وقضاياه ومسائله توصيفًا وتشخيصًا= فإن علمَ الاجتماع والأنثروبولوجيا من حيث اعتنائهما بالجماعات البشرية، وعلم النفس من حيث عنايته بالشخص الفرد وسلوكه ونوازعه ودوافعه، والتربية كعلم مهم جدًّا في مجالات العمل والإصلاح، وعلم الاقتصاد من حيث عنايته بالظاهرة الاقتصادية، وعلم السياسة من حيث عنايته بالظاهرة السياسية، والأدب كمجال للتعبير الإنساني الإبداعي عن الأفكار والقيم والرغبات، والتاريخ كوعاء للتجربة الإنسانية= كلُّ تلك المجالات العلمية شديدة الصلة بالدراسات الشرعية، عظيمة الفائدة من حيث كونها أدوات للنظر والتأمل، بقطع النظر عما قد يقع فيه من خلل منهجي أو جزئي.

يمكن القول: إن العلوم الإنسانية تقوم من معرفة الواقع وفهم الظواهر بنفس الوظيفة التي تقوم بها، علوم الآلة التراثية من معرف مراد الشارع وفهم نصوصه.

والواقع يشهد بأن مجالات العلوم الإنسانية وإمكانات تفعيلها سواء لفهم الواقع أو لخدمة العلوم الدينية= تُعد من أبرز وجوه الاشتغال العلمي المهجورة عند السلفية.

وقد كان لهذا الهجر والتضييع عدة آثار سلبية أهمها:

أولًا: ضحالة الرؤىٰ التي قدمها السلفيون لواقعهم ومجتمعاتهم، سواء من ناحية الكم أو من ناحية الكيف.

فالسلفيون أظهروا ضعفا واضحا في مستويين أساسيين من مستويات العمليات العقلية، المرتبطة بالأدوات العلمية سابقة الذكر، هما مستويا التحليل، والتقويم، بالإضافة للتفسير كمقدرة أولية. ونضرب مثالا علىٰ ذلك بمجال مسَّت فيه الحاجة لوجود سلفيين ذوي اطلاع علىٰ العلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك عقب ثورات الربيع العربي. أبدىٰ الإسلاميون جميعا، ومنهم السلفيون غفلة هائلة عن قراءة التاريخ بعامة، وتاريخ الثورات بخاصة، وتاريخ الثورات في مصر علىٰ وجه أخصّ! فشل التيار السلفي في تفسير نتيجة استفتاء مارس، وسارع للقول بأن الدين انتصر، وأن الناس قالوا للدين نعم، وغازل كثير منهم المجتمع بأنه متدين بطبعه. دون أي تأسيس معرفي أو واقعي لهذه الدعوىٰ، وبجهل بالغ بميكانيزمات التغير المجتمعي وأسبابها ومظاهرها، ولذلك، وعقب التغيير الذي طال السلطة ما زال كثير من الإسلاميين

والسلفيين غير مصدقين لردود أفعال كثير من الناس تجاه الشيوخ والمتدينين، وأحيانا الدين بعامة.

كثير من تأصيلات السلفيين لموضوعات الديمقراطية والسياسة، تكشف عن خلل إدراكي عميق بالتاريخ، وبعلم السياسة، وهذا فضلًا عن الاقتصاد الذي يعاني فيه الجميع معاناة بالغه باستثناء من اقتربوا من حدوده ممن اشتغلوا بالمعاملات المالية، واشتغالهم خاص بما يماس الفقه علىٰ كل حال، مع غياب عن فهم النظريات الاقتصادية، وتاريخ الاقتصاد، وصلات ذلك بالواقع والمجتمع والسياسة.

ثانيًا: عدم وجود مشاركة سلفية للاتجاهات التي قدمت منتجًا في العلوم الإنسانية وفي تحليل الواقع والمجتمعات، مثل المنتجات التي قدمها منسوبي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالإضافة إلىٰ مراكز الأبحاث الأقرب إلىٰ السلفية، كنماء وتكوين، فنحن نلاحظ أن اغلب ما تقدمه تلك المراكز في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية -والكلام عن الأعمال المتخصصة لا المتقاطعة أو الجزئية- تلجئ فيها إلىٰ كُتّاب من خارج الدائرة السلفية. وهذا فضلا عن المنتجات التي يقدمها القوميون والاشتراكيون.

ثالثًا: تضييع فرص كبرىٰ للإبداع في العلوم الدينية عن طريق الوصل بينها وبين العلوم الإنسانية. فهناك مساحات شاسعة من الأفكار والموضوعات والمجالات التي يمكن أن يتمدد فيها مجال البحث الديني، بشرط امتلاك الأدوات في تلك العلوم، بما سيرجع علىٰ تلك العلوم، وعلىٰ الدين -النظري والعملي، والكلام عن الدين المؤول والمبدل لا المنزل بطبيعة الحال- بالتحسين.

هذا من ناحية الأطر العامة للنقص الداخل علىٰ التيارات السلفية بسبب إهمال العلوم الإنسانية، تبقىٰ الإشارة للخلل الذي دخل بصورة مباشرة علىٰ المجالات المعرفية التي تعد العلوم الإنسانية أداة أساسية لها، مثل دراسات الفكر الإسلامي والتي تعتني بالبحث **في الصلة بين الواقع الثقافي والمنهج؛ من حيث الرؤية والمعايير وضروب الإصلاح والموائمة التي تجعل الواقع الثقافي منضبطًا بمعايير المنهج، والواقعُ الثقافيُّ هو مظاهرُ ممارسات الناس الفردية والجماعية المتعلقة بالدين والقيم والعادات والآداب والفنون والسياسات في زمان أو مكان معينين؛ وعلىٰ هذا**

فالدراساتُ الفكريةُ هي الدراساتُ التي تعتني بمحاولة صياغة رؤية للواقع الثقافي، تصورًا وحكمًا وتغييرًا، من خلال منهج معين، فيُستعمل المنهج لقراءة الظواهر وتحليلها واستخراج المفاهيم والقضايا المتعلقة بها، ثم لصناعة النماذج التي يتم علىٰ أساسِها التعاملُ مع الواقع وقضاياه والمفاهيم المتعلقة به.

فالفكر الإسلامي علىٰ هذا هو من أكثر مجالات الاشتغال العلمي التي دخلها الخلل عند الإسلاميين بصفة عامة، والخلل ليس من الفكر الإسلامي نفسه كمجال معرفي، وإنما أتىٰ الخلل من أن معظم رموز هذا المجال المعرفي أتوا من خلفيات أدبية أو صحافية أو قانونية أو دعوية.

وحظ هؤلاء من الفقه بالدين ومن أدوات العلوم الإنسانية كان متفاوتًا لكنه كان تفاوتًا في مقدار الضحالة ليس إلا، إما في واحد من المجالين وإما فيهما معًا.

ومن هنا: صار واقع منتج الفكر الإسلامي في المائة عام الأخيرة واقعًا هشًا تنتشر فيه الأخطاء العلمية والمغالطات والأخطاء الحجاجية والتصورات المغلوطة عن دين محمد والتصورات المغلوطة عن مذاهب الغرب والملل والنحل. ونحن سنشير إلىٰ هذا في الكلام عن الإصلاح الثقافي عند السلفية، وعند الكلام علىٰ موقفها من الغرب.

ولا يمنع هذا أن تجد حقًا أو فكرة حسنة أو تجويدًا في مواضع، أو أن تجد بذورًا لطفرة قادمة في هذا المجال، لكننا في الوقت الحالي: لا نرىٰ في حصيلة الفكر الإسلامي الحديث شيئًا يمكننا مقارنته بإبداع المسلمين التاريخي حين يطرقون باب مجال علمي، والفارق: هو الرجال وأدواتهم.

وما يختص بالسلفيين: هو أنهم بصفة غالبة ازدروا هذا الفرع المعرفي، وظلوا يقيمون مقابلة بينه وبين **الشرع، وهذا خلل كبير؛ فالفكرُ المنطلقُ من الرؤيةِ الإسلاميةِ هو بابٌ من أبواب العلم والفقه، بل هو من شريفِ العلم والفقه؛ لعنايته بالمفاهيم والتصورات وإصلاح الواقع ونشر الحق وإبطال التصورات المغلوطة وكشف العلاقة بين الدين الحق وبين المذاهب والتصورات الشرقية والغربية، وبيان صلاحية هذا الدين لتأطير واقع الناس وإيجاد حلول لمشاكلهم أحيانًا، وإيجاد منطلقات وأطر عامة لحلِّ هذه المشاكل أحيانًا أخرىٰ.**

ولولا عناية بعض الاتجاهات السلفية الحركية بالدراسات الفكرية، وتأسيس فروع في بعض أقسام العقيدة لدراسة الفكر المعاصر= لكان هذا الباب مهجورًا بالكلية عند السلفيين.

لكن الغالب علىٰ هذه الدراسات السلفية هو نفس الخلل الذي في الدراسات الفكرية عند كثير من الإسلاميين أعني: ضعف تأسيسها الفلسفي والمفاهيمي، فإذا كان الغالب علىٰ المشتغلين بالدراسات الفكرية من غير السلفيين هو ضعف أدوات العلوم الدينية= فإن الغالب علىٰ المشتغلين بالدراسات الفكرية من السلفيين هو ضعف أدوات العلوم الإنسانية.

وإن كانت الساحة السلفية قد شهدت في السنوات الأخيرة تطورًا وتجويدًا في هذا الباب لكن القائمين علىٰ هذا التجويد ما زالوا يجاهدون لانتزاع اعتراف بجهودهم من باقي الاتجاهات السلفية التي تنظر لهم نظرة لا تخلو من انتقاص.

(٢)

من المجالات التي تأثرت بقلة العناية بعلوم النفس والاجتماع والتربية منذ المساهمات الأولىٰ للأستاذ محمد قطب = المجالات الدعوية والتعليمية والتربوية عند السلفيين.

فالتربية والدعوة منهاجًا وممارسة من أكثر المناطق التي تحتاج إلىٰ اشتغال وإعادة بناء، ولا يمكن ذلك إلا إذا تصدىٰ لها عدد كبير من الكفاءات مسلحين بأدوات الفقه والعلوم الإنسانية مع اعتدال في المزاج وسلامة في الصدر وصحة نفسية وأفق واسع مع سلامة من آفات التنظيمات المعسكرة.

ونحب الإشارة هنا للصورة الأخيرة التي وصلت لها مساهمات الدكتور محمد الدويش في الحقل التربوي حيث يمكن اعتبارها بالفعل مساهمة سلفية جادة وحقيقية في هذا الباب.

ولكن من المجالات التي قدمت فيها الاتجاهات السلفية مشاركة مؤسسة علىٰ شيء

من العلوم الإنسانية= مجال الاستشارات التربوية والاجتماعية والنفسية، فهناك عدد من مواقع الاستشارات علىٰ الشبكة العنكبوتية، وعدد لا بأس به من البرامج التلفازية التي تقدم محتوىٰ في الباب نفسه= يقدمها ويقوم علىٰ إعدادها سلفيون من خريجي كليات التربية وما يشبهها في المملكة العربية السعودية ودول الخليج، بالإضافة للمستشارين من ذوي التكوين الحر الذي ازدهر عبر برامج التدريب والاستشارات في الفترة الأخيرة في العالم كله.

وهذه المشاركة لا بد من الإشادة بها ولو إشادة جزئية؛ فإن المستشارين في هذه الأبواب لا يقلون أهمية عن المفتين والقضاة، بل الصواب أنه ضرب من الفقه يحتاج لأدوات ليست هينة، وخبرة حياتية وحكمة وبصيرة.

وبلا شك هناك أنواع مختلفة من القصور فيما تم إنتاجها هنا، سواء فيما يتعلق بجودة تفعيل العلوم الإنسانية حقًا، أو بتوفر المحصول الشرعي الضروري للمستشار، أو حتىٰ بخصائص وسمات المحتوىٰ الاستشاري الواجب تقديمه. لكن إذا كنا نقارن بالفروع الأخرىٰ التي لم تستطع السلفية المساهمة فيها= فلا بد أن نشيد بالمساهمة الاستشارية.

لكن الملفت هاهنا هو أنه ليست هناك قنوات اتصال ظاهرة وفعالة بين هذا الحقل الاستشاري وبين الحقل الشرعي، فظل المنتج الفقهي الذي قد يمس المناطق الاجتماعية والنفسية والتربوية، بمعزل عن الانتفاع بالحصيلة العلمية وحصيلة الخبرة التي كونها نخب القطاع الاستشاري.

والحقيقة إن التكامل والتواصل بين الحقلين كان يمكن أن يؤدي إلىٰ نتائج فاعلة وممتازة، يعم بها النفع.

ويمكن أن نضرب مثالًا علىٰ هذا بثلاثة حقول:

الحقل الأول: الأسرة وفقهها وأحكامها وواقعها الاجتماعي.

إن عقد قناة تواصل بين الفقهاء والمفتين من جهة وبين الوعاظ والخطباء من جهة ثانية، وبين المستشارين النفسيين والاجتماعيين من جهة ثالثة، وبين القضاة الشرعيين وأهل الرأي الذين يرجع لهم الناس من جهة رابعة= يمكن أن يعود بالنفع علىٰ قطاعات مجتمعية كبيرة، ويزيد من فاعلية الرأي الحسن، ويزيد من قدرة أهل الرأي علىٰ إيجاد حلول للمشكلات وتفعيلها.

الحقل الثاني: حقل الإلحاد ومواجهته.

إن الاستعانة بالخبراء النفسيين في هذا المجال له أعظم الأثر، والتعامل النفسي مع الملحد لا يقل أهمية عن التعامل الشرعي أو التعامل الفكري.

الحقل الثالث: المسلمون في الغرب.

لا يزال الخطاب الإسلامي عمومًا والسلفي بدرجة أخص= غير قادر علىٰ تطوير نفسه بالكم والكيف المناسبين لحجم التواجد الإسلامي في الغرب، سواء كان تواجدًا دائمًا أو حتىٰ تواجد الابتعاث والدراسة والعمل.

والمستشار الاجتماعي والنفسي لا يقل دوره في التعامل مع هذه الظاهرة عن دور الفقيه المفتي أو الواعظ، وهو أقدر علىٰ التغلغل داخل هذا الواقع وتقديم الرأي فيه. والتواصل الشرعي مع النخب الاستشارية كفيل بدعم العمل الاستشاري، وإفادة الفقيه في الوقت نفسه.

(٣)

نريد هنا أن نعالج قضية مهمة من أجل توازن النظر في هذا الباب، وهي أننا وإن كنا ندعو للاعتناء بالاشتغال المعرفي بالعلوم الإنسانية، وأن يشارك الإسلاميون عمومًا والسلفيون خصوصًا فيه= فنحن ندعو لنوعين من الاشتغال:

أولًا: أن يكون منهم نخب تتخصص في هذه العلوم.

ثانيًا: أن يشتغل المتخصصون بالعلوم الدينية بالقدر الضروري من العلوم الإنسانية.

ففهم الوحي وتفسيره وتحصيل أمثل ما يمكن من السعي لمعرفة الدين الأول الذي بعث به محمد ﷺ= هذا هو عمل الفقيه.

ونحن نؤكد كثيرًا علىٰ حاجة الفقيه لأدوات كثيرة من أجل هذا، سواء كانت أدوات تتعلق بالعلوم التراثية أو تتعلق بالعلوم الإنسانية أو حتىٰ تتعلق بالعلوم التطبيقية والبحتة، بحسب تنوع واختلاف درجات الاحتياج وإمكانات التحصيل.

لكن الشيء الذي نحتاج إلىٰ بيانه هنا: ضرورة أن يحسن الفقيه اختيار الجزء الذي يكفيه، وأن يعرف متىٰ يتوقف عن التوغل في هذا (الهايبر ماركت) الثقافي المتاح أمامه.

أنت لا تطلب من النحو ما تصير به نحويًا بل ما يعينك فحسب علىٰ تفسير النصوص.

أنت دخلت الفلسفة فقيهًا يريد أن يتمم شيئًا معينًا= لا تُضع الطريق من يدك وتتحول إلىٰ فيلسوف مشغول بنزاع هابرماس ودريدا وتصالحهما.

لدينا مثالان على التحصيل الثقافي الواعي:

الأول: شيخ الإسلام ابن تيمية.

فأنت تلاحظ فرقًا هائلا بين دخوله في الفلسفة ودخول الأشاعرة والمعتزلة(لا نقصد من حيث الهداية والضلال) وإنما من حيث جودة تعيين المراد، فقد استغرقت الفلسفة المعتزلة والأشاعرة حتىٰ صاروا-خاصة المعتزلة- يقيمون النزاع والبحث فيما هو من خصائص النزاع الفلسفي اليوناني والهيلنيستي بعد أن كان أول دخولهم بقصد الدفاع عن الدين ومجادلة أهل الكتاب والملحدين.

أما ابن تيمية= فلا تكاد ترىٰ لديه بحثًا فلسفيًا لا يتصل بتفسير الوحي، وتحرير ما هو الحق في الدين.

المثال الثاني: عبد الوهاب المسيري.

الرجل بالفعل ليس فيلسوفًا، وهو يعي هذا جيدًا ويقصده، وهو أحسن اختيار طريق الوصل بين الأدب والنقد وبين تاريخ الأفكار؛ بحيث يمده هذان الفرعان بأدوات مشروعه المعرفي، ولم يستغرقه الدخول الفلسفي المحض الذي يحاول قراءة فلسفة كانط(مثلًا) من حيث هي، وإنما نظر في القدر الضروري منها لفهم حركة الفكر في التاريخ وأثره في الإنسان.

وجودة تحديد المشروع والغاية والغرض، وجودة اختيار القدر المناسب والضروري من الأدوات لخدمة المشروع = هذا هو ما يحول بين الفقيه وبين فقدان البوصلة في طريق سيره إلىٰ معرفة ما أنزل الله علىٰ نبيه.

وبالتالي فلسنا ندعو الاتجاهات السلفية والإسلامية إلىٰ استغراق زائد علىٰ ضرورة ما يحتاجونه في التحديات التي نصبوا أنفسهم لها.

فكلُّ قضية تَوقفَ الحكمُ الشرعي فيها علىٰ العلم بمقدمات من علوم غير دينية؛

كالطب، أو السياسة، أو الاقتصاد، أو الاجتماع= فإن من أفتىٰ فيها وهو جاهلٌ بتلك المقدمات، أو ناقصُ العلم بها؛ كانت فتواه حرامًا، وكان متصدرًا لما لا يحسن، واضعًا نفسه في منزلة فوق منزلته.

ومثله كمثل من غَرَّه علمه بهذه المقدمات من العلوم الدنيوية، وكان جاهلًا بطرائق بناء الحكم الشرعي عليها.

وإن أعظم القول في الدين ضررًا: ما كان عن علم ناقص، لا هو علم معدوم فيتورع صاحبه تورع الجاهل، ولا هو علم يكفي للنظر؛ فتكون معه رحمة الله بالمجتهدين وإن أخطؤوا.

وأعظم العمل للدين ضررًا: ما كان عن قدرة لا تُجزئ؛ لا هي معدومة فيقنع صاحبها بعجزه، ولا هي كافية مجزئة فيحصل الفعل بها علىٰ وجهه الذي يرضاه الله ويعذر صاحبه.

الفصل الخامس

السلفية ومعضلة الإصلاح



نستعرض في هذا الفصل موقف السلفية المعاصرة من معضلة الإصلاح، على مستوى التصور، وعلى مستوى التعاطي والحلول، ولا يخفى أن بين المستويين اتصالًا، يصل إلى حد التماهي في كثير من النماذج.

لا يبدو أن هناك خلافًا في الأوساط العربية، فضلًا عن الإسلامية، فضلًا عن السلفية، أن الأمة العربية، الفاعل الرئيس في تكوين الأمة الإسلامية ومصيرها، تعاني تخلفًا حضاريًا وأخلاقيًا وعلميا حادًّا، وأن هذا التخلف ليس بطارئ ولا حديث، بل يمتد إلى نحو قرنين ونصف على أقل تقدير.

ولكن التيارات الفكرية المختلفة، وتبعا لاختلافها في منطلقاتها الفكرية والإبستمولوجية؛ تختلف في تشخيص أسباب ذلك التخلف، ومن ثم تختلف في أساليب التعاطي المؤدية لإصلاح هذا التخلف وتجاوزه.

بالتقدم مباشرة إلىٰ الاتجاهات السلفية المعاصرة، التي لم تكن بِدعًا من هذا التأطير الفكري العام؛ فإن الاتجاهات السلفية، ومع اتفاقها علىٰ مرجعية سلفية عامة، تقدم ذكرها في أول فصول كتابنا؛ قد اختلفت في تصور أسباب ذلك التخلف، والحلول التي يمكن تقديمها للتخلص منه، واستعادة النموذج الإسلامي الفاضل، خلافة راشدة علىٰ منهاج النبوة.

يمكن نمذجة التصورات السلفية لهذه المعضلة، وحلها في الاتجاهات الأربعة الآتية:

السلفية العلمية الدعوية: وهي الاتجاه الأسبق، والأغلب، للسلفية المعاصرة. وهو الاتجاه الذي يصور أسباب التخلف في الضعف العلمي الإسلامي، والذي يتجسد خصوصًا في كثرة الانحراف العلمي -كالجهل والتقليد والتعصب-، والعملي -البدع الشركية وما دونها- التي دخلت علىٰ الأمة، بتنكبها اتباع الكتاب والسنة وفق جادة السلف الأولين. بناء علىٰ ذلك تقدم هذه السلفية حلًّا نموذجيا لمعضلة الإصلاح؛ يتمثل في التعليم، والدعوة. فإن تعليم الأمة المنهج السلفي، والدعوة إليه، كفيلان بإصلاح حال المجتمع، وتصفيته وتربيته حتىٰ يُنتج الرشد بمجرد بلوغه درجة معينة من العلم والإيمان.

السلفية الجامية أو المدخلية: ينتسب هذا التصور لرمزين هما: **محمد أمان**

الجامي، السلفي الإثيوبي، ومحمد ربيع المدخلي، السلفي السعودي. لا يختلف هذا التيار في تصويره لأسباب التخلف عن التيار العلمي الدعوي، ولا يختلف معه كذلك في الملامح العامة لسبل الإصلاح. لكن الجديد الذي جاءت به المدخلية هو رفضها المطلق، والتام، للتعاطي السياسي بغرض الإصلاح. وذلك لسبب عقدي، حيث يرىٰ ذلك مخالفا لجملة من الحقائق السلفية، علىٰ رأسها: منع منازعة الحكام الجورة، ومنع التحزب. فهي تمنع أي مشاركة سياسية، وترىٰ الإسلاميين الذين يختارون ضرورة المزاحمة السياسية، بغرض الإصلاح، أو تكثير المصالح الإسلامية في أقل تقدير؛ مبتدعة، خارجين علىٰ السلفية. هذا الرفض المطلق لم يكن موجودا، أو بالأحرىٰ: واسعا وحادّا، عند رموز السلفية الكبار، الذين كانوا علميين دعويين بالأساس، كالرموز الثلاثة.

السلفية الحركية: وهو التصور السلفي، الذي تشكلت ملامحه فعليا، مع وجود بذوره الكامنة قبلا، في فترة ما يسمىٰ الصحوة الإسلامية، وهي الفترة التي تقارب وتزامن حرب الخليج الأولىٰ. تدمج هذه الرؤية بين المكون العلمي الدعوي، في تصويره لأسباب التخلف، وبين الرؤية السياسية، التي يقدمها الإخوان علىٰ سبيل المثال، والذين يرون فساد الحكومات سببا رئيسا في تخلف وانحدار الأمة. المحدد المباشر الذي تفترق به هذه السلفية عن السلفية العلمية -لأن المعطىٰ التفسيري للتخلف المتعلق بالحكومات ليس مرفوضا في تصور السلفية العلمية لكنه ليس الرئيسي- هو أن الاكتفاء بالتعليم والدعوة ليس كافيا ولا ناجعا، في تحقيق الإصلاح. ينبغي أن يكون للسلفيين مكان في المشاركة السياسية حتىٰ يتحقق الإصلاح، أو أن توفر المشاركة السياسية من المصالح ما يظلل الدعوة والتعليم بالحماية. سواء تحقق لهذه التيارات إمكانية المشاركة السياسية بالفعل، أم لا.

السلفية الجهادية: وهو التصور السلفي الذي يشترك مع الحركية في أن الاكتفاء بالتعليم والدعوة ليس كافيا ولا ناجعًا لتحقيق الإصلاح في ظل الخضوع للحكومات المناوئة للشريعة، والذي يشترك مع المدخلية في رفضه التام للمشاركة السياسية حلًّا للإصلاح، ولسبب عقدي أيضًا، لكن ليس المذكور، بل لأن المشاركة السياسية تناقض جملة من أكبر الحقائق السلفية، علىٰ رأسها: وجوب الحاكمية للشريعة.

وبالتالي ترىٰ الجهادية المشاركين في العملية السياسية مرتكبين لشرك ينقض الإسلام. وعلىٰ عكس الجامية، التي ترىٰ أن المانع من المشاركة السياسية المنع من منازعة الحكم؛ ترىٰ السلفية الجهادية وجوب منازعة الحكام، واعتماد آلية القتال للوصول إلىٰ السلطة، ومن ثم الإصلاح من موقع الحكم، بالإضافة للإصلاح التعليمي والدعوي، وغيرها من أنواع الإصلاح.

ولا شك أن ذلك النموذج التصوري الإصلاحي للتنوعات السلفية يشهد مواقف دمجية، ووسيطة، وجزئية، لكننا لا نقدر علىٰ الإحاطة بها في هذه العجالة، فضلا عن أن الأهم معرفيا هو الوقوف علىٰ المرتكزات العامة للتصورات المختلفة، بما يمكّن المتابع بعد ذلك من تفهّم وتحليل أية تحولات أو تطورات؛ داخلة علىٰ هذه النماذج؛ بنفسه. فحسبنا أن نقدم النمذجة العامة للتصورات السلفية حول معضلة الإصلاح.

في ضوء هذه التنوعات السلفية؛ يقدم هذا الفصل خلاصات حول التصورات، والممارسات السلفية في مجالات الإصلاح المختلفة: السياسية، والثورية، والمسلحة، والثقافية، في إطار جامع بين العرض والنقد.

أولًا

الإصلاح السياسي عند السلفية

«المعلوم من الدين بالضرورة. تلك هي أركان الإسلام التي شُرعت ليكون التدين مبنيًا عليها، وترك الشارع السياسة؛ لتكون من باب الوسائل الخادمة للدين، لا ركنًا من أركان الدين، وإن عملًا إسلاميًا صار رهانه علىٰ الحل السياسي= معناه أن تسييسه قد مسه في جوهره، واصطبغت حقيقته الوجودية به، علىٰ حساب المعاني الدينية التعبدية، حتىٰ صار مقياس التدين عنده مبنيًا علىٰ ما يضمره الفرد من مواقف ضد هذا النظام أو ضد تلك الحكومة، أو ربما ضد المجتمع بأكمله، وبذلك يفقد توازنه».

فريد الأنصاري

(١)

لا يتوقع القارئ أن نجري بحثا تفصيلا حول الاتجاهات السلفية، ومواقفها من السياسة، والاختلافات البينية والداخلية الواسعة بينها، في صورة توثيق تاريخي وتحليلي كامل؛ فإن هذا غير ممكن في ذلك البحث لاعتبارات كثيرة، أهمها:

أولًا: ما يستلزمه ذلك من تطويل كثير، يخرج بالبحث عن الوصول إلىٰ غايته التي ينبغي أن يركز عليها، وأن يفرغ جهده التحليلي والتأملي، وجهد القارئ الاستيعابي والناقد؛ لها أكثر من غيرها.

ثانيًا: لأنه ليس للتوثيق التاريخي التفصيلي تأثير حقيقي علىٰ المباني المنهجية، والمرتكزات الأساسية للتيارات الأربعة سابقة الذكر، بفروعها المختلفة، إلا في مناحٍ تفصيلية، أو شخصية، ليست ذات أهمية لبحثنا، ولذلك نقتصر علىٰ الانقسامات

والخلافات الجوهرية، التي تمثل منعرجات وتطورات في البنىٰ المنهجية والتطبيقية لتلك التيارات من حيث موقفها من السياسة.

ثالثًا: توفر الكثير من الكتابات التوثيقية حول هذه الاتجاهات خاصة في السنوات الأخيرة[١].

وبالتقدم نحو الموضوع: لابد أن كثيرا من المتابعين يلاحظون أن المكون السياسي يمكن اعتباره معيارًا محوريًا لتصنيف السلفية بتصوراتها الأربعة حول معضلة الإصلاح. فوجود المكون السياسي، نظريًا وعمليًا، وجودًا وغيابًا، هو الذي أمكن في ضوئه إجراء ذلك التقسيم.

وننبه بصفة مبدئية إلىٰ أنه لا يمكن أن نغفل وجود مضمون سياسي في الفكر السلفي في نفسه، ومن حيث العموم، فالتيار السلفي في جملته ليس تيارا انسحابيًا علىٰ غرار الصوفية الانسحابية، وإن وجد في بعض السلفيين تمظهرات صوفية انسحابية= فإن ذلك ليس من الخصائص العامة للتيار السلفي. فرموز السلفية القديمة والحديثة، من أهل الحديث وطبقة أحمد، إلىٰ ابن تيمية، وصولا إلىٰ الدعوة الوهابية، إلىٰ الثلاثة الكبار المعاصرين؛ قد اشتبكوا جميعًا بالسياسة، بصورة أو بأخرىٰ، بما يتعذر معه إخلاء السياق السلفي من المكون السياسي. فالسلفية مشحونة بالمضامين السياسية، وتستبطن، في جميع صورها وتحققاتها، موقفًا من السياسة، سواء كان موقفا مناوئا معارضًا، أو موقفا تصالحيًا إصلاحيًا، أو موقفًا متماهيًا.

وقد يُعمق هذا بالنظر إلىٰ الإسلام نفسه كدين عملي، يقدم مضامين سياسية كثيرة، في سياق منظومته العقدية، وفي متن الوحي نفسه، بما كان من المستحيل علىٰ السلفية، التي تعزو نفسها إلىٰ الوحي، أن تكون بمنأىٰ عنه.

إذا قرنا ما سبق؛ فإنه يكون من الواضح ساعتها أن المحدد المعياري المشار إليه حول المكون السياسي ليس المقصود به المضمون السياسي الكلاسيكي الموجود في الفكر السلفي تأسيسيًا، كوجوب الحاكمية الإلهية بالشريعة، أو الموقف من الخروج

---

(١) وهو الأمر الذي يلقىٰ ندرة هائلة علىٰ المقابل، وهو البحث في الاشتغال والتكوين العلمي المعرفي للسلفية، بحثا موضوعيا بعيدا عن الضعف المعرفي، أو الاختزال، أو الأدلجة، كما هي السمات الغالبة علىٰ الكتابات القليلة حول هذا الموضوع. ولذلك اهتممنا بالتأريخ له، والتفصيل، إلىٰ حد ما، في تحليل مظاهره وتجلياته؛ باعتبار هذا إضافة نوعية ومحورية لكتابنا.

علىٰ ولي الأمر، فإن هذا المكون السلفي يدخل في العقائد، فضلا عن أن يدخل في تصور لمعضلة الإصلاح. **ولكن المقصود أصالة بالمكون السياسي هو المكون السياسي الواقعي والحداثي، ويحضر العقائدي التراثي من حيث اشتباكه بهذا الحداثي.**

وفق هذا تتنوع التيارات السياسية بين تيارات لا تشتمل علىٰ هذا المضمون، أو تشتمل عليه بصورة جزئية، غير مركزة ولا كاملة، فتكتفي بالدعم المفاهيمي، المؤكد علىٰ المكون السياسي السلفي الأساسي. وهذا هو ما تتسم به السلفية العلمية، التي تقرر وجوب تحكيم الشريعة، وحرمة الحكم بغير ما أنزل الله، ووجوب طاعة الحاكم المسلم في غير معصية، وغير ذلك من مكونات سياسية مفاهيمية، وقد تشتبك بهذه المكونات مع الواقع، لمامًا، أو في صورة إفتائية، ولكنها لا تشتبك مع الواقع السياسي فعليا، بمعنىٰ تقديم تصور للنظام السياسي الإسلامي في ظل الحداثة السياسية، أو تشارك فعليًا في العملية السياسية نفسها.

أما التيارات السلفية التي تتعاطىٰ مع الشأن السياسي المعاصر بكثافة، وبصورة محورية؛ فهي التيارات: الحركية والجهادية والمدخلية. فقط تتغير صورة التعاطي، واتجاهه. ما بين التعامل معها بالرفض المطلق للسياسة الحداثية والمشاركة فيها بأي صورة، وطرح البديل القتالي، وهذه هي التيارات الجهادية علىٰ اختلافاتها. وبين من يتعامل معها بالرفض المطلق أيضا، لاعتبارات مختلفة، تتعلق بوجوب طاعة الحكام مطلقًا ما لم يأمروا بمعصية صريحة، وتخوض في سبيل ذلك سجالات حامية الوطيس، تغرقها في المكون السياسي حتىٰ أذنيها، وإن كانت سياسة داعمة للنظام لا رافضة أو معارضة، وهذه هي التيارات الجامية. وما بين التيار الحركي، الذي يتسم بالتسييس، بمعنىٰ أنه الذي يتفاعل ويتعاطىٰ مع الواقع السياسي الحداثي، سواء بخوضه صراعًا علىٰ النفوذ مع الدولة، أو بالتنظير، للموقف من المشاركة السياسية في النظم الديمقراطية الحداثية، ولا يرفضها رفضًا مطلقًا، موظفا في ذلك عدته الأيديولوجية والشرعية، للتأسيس للحركة من أجل الإصلاح في منطقة السياسة، سواء صاحب ذلك ممارسة عملية لهذه السياسة أم لا، لأسباب واقعية -أمنية أو مصلحية مثلا-، أو استراتيجية، كأن تكون المشاركة ليست هدفا مرحليا للتيار لأية اعتبارات.

(٢)

تتمثل الكليات السلفية في باب السياسة في وجوب الحكم بما أنزل الله، وحرمة الحكم بغير ما أنزل الله، وأن منه ما يكون كفرا أكبر مخرجا من الإسلام.

قال ابن تيمية: «ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله علىٰ رسوله؛ فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلًا من غير اتّباع لما أنزل الله؛ فهو كافر؛ فإنه ما من أمة إلا و هي تأمر بالحكم بالعدل، و قد يكون العدل في دينها ما يراه أكابرهم، . . . ، فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز لهم الحكم إلا بما أنزل الله، فلم يلتزموا ذلك بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله منهم؛ كفار»[١].

وقال ابن عبد الوهاب: «الطواغيت كثيرة، ورؤوسهم خمسة: إبليس لعنه الله، ومن عبد وهو راض، ومن دعا الناس إلىٰ عبادة نفسه، ومن ادعىٰ شيئا من علم الغيب، ومن حكم بغير ما أنزل الله»[٢].

ولمفتي المملكة الأسبق محمد بن إبراهيم آل الشيخ فتوىٰ مركزية في وجوب الحكم بغير ما أنزل الله، تعتبر وثيقة أساسية تعبر عن السلفية المعاصرة فيما يتعلق بالحكم بغير ما أنزل الله، وبخاصة أنها كانت أول تقرير مفصل ومتكامل لحالات الحكم بغير ما أنزل الله، قال في أولها: «من أعظم طاعة الله ورسوله عليه الصلاة والسلام؛ التحاكم إلىٰ شريعته والرضا بحكمها، والتواصي بذلك والحذر كل الحذر مما خالفها»[٣]. وتخلص الرسالة إن الحاكم بغير ما أنزل الله يكون كافرا إن اعتقد أن حكمه أحسن من الشريعة، أو مساو لها، أو غير مساو لها لكن يجوز العمل به، وقطع أن الصورة المعاصرة للحكم بغير ما أنزل الله مندرجة في نوع من الأنواع الكفرة المذكورة.

ويقول ابن باز في تعداد مفاسد القومية العربية: «الوجه الرابع: من الوجوه الدالة

---

(١) انظر: «منهاج السنة النبوية»، لابن تيمية: (٥/ ١٣٠).

(٢) انظر: «ثلاثة الأصول»، لابن عبد الوهاب، ضمن: «مجموع مؤلفاته»، جمع وتحقيق: ناصر بن عبد الله الطريم، وآخرين، (١٩٥).

(٣) انظر: «مجموع فتاوىٰ ورسائل محمد بن إبراهيم»: (١٢/ ٢٥٨).

علىٰ بطلان الدعوة إلىٰ القومية العربية أن يقال: إن الدعوة إليها والتكتل حول رايتها يفضي بالمجتمع ولا بد إلىٰ رفض حكم القرآن، لأن القوميين غير المسلمين لن يرضوا تحكيم القرآن، فيوجب ذلك لزعماء القومية أن يتخذوا أحكاما وضعية تخالف حكم القرآن حتىٰ يستوي مجتمع القومية في تلك الأحكام، وقد صرح الكثير منهم بذلك كما سلف، وهذا هو الفساد العظيم، والكفر المستبين والردة السافرة، وكل دولة لا تحكم بشرع الله، ولا تنصاع لحكم الله ولا ترضاه فهي دولة جاهلية كافرة ظالمة فاسقة بنص هذه الآيات المحكمات، يجب علىٰ أهل الإسلام بغضها ومعاداتها في الله، وتحرم عليهم مودتها وموالاتها حتىٰ تؤمن بالله وحده وتحكم شريعته وترضىٰ بذلك لها وعليها»[(١)]. ونلاحظ أن ابن باز سيقرر فيما بعد خلاف ما يظهر من دلالة نصه هذا، وسيقول إن التشريع العام للقوانين المخالفة للشريعة كفر أصغر، لا يكفر مرتكبه إلا بالاستحلال.

وأفتت اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية في الحكومة «إذا كانت تحكم بغير ما أنزل الله؛ فالحكومة غير إسلامية»[(٢)].

أما ابن عثيمين؛ فقد استعرض الشيخ الآيات الثلاثة في من لم يحكم بما أنزل الله، وقال: «وهل هذه الأوصاف الثلاثة تتنزل علىٰ موصوف واحد؟؛ بمعنىٰ أن كل من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر ظالم فاسق؛ لأن الله -تعالىٰ- وصف الكافرين بالظلم والفسق فقال -تعالىٰ-: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾. وقال -تعالىٰ-: ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ . فكل كافر ظالم فاسق، أو هذه الأوصاف تتنزل علىٰ موصوفين بحسب الحامل لهم علىٰ عدم الحكم بما أنزل الله؟، هذا هو الأقرب عندي والله أعلم»، ثم ذكر هذه الأقسام، فذكر القسم الأول: الكافر، «من لم يحكم بما أنزل الله استخفافًا به، أو احتقارًا له، أو اعتقادًا أن غيره أصلح منه، وأنفع للخلق؛ فهو كافر كفرًا مخرجًا عن الملة .

ومن هؤلاء من يضعون للناس تشريعات تخالف التشريعات الإسلامية لتكون منهاجًا يسير الناس عليه، فإنهم لم يضعوا تلك التشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية إلا وهم يعتقدون أنها أصلح وأنفع للخلق؛ إذ من المعلوم بالضرورة العقلية، والجبلة الفطرية أن الإنسان لا يعدل عن منهاج إلىٰ منهاج يخالفه إلا وهو يعتقد فضل ما عدل

---

(١) انظر: «نقد القومية العربية علىٰ ضوء الإسلام والواقع»، لابن باز: (ص ٣٨-٤٠)، باختصار.

(٢) انظر: «فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١)»، : (١/ ٧٨٩).

إليه ونقص ما عدل عنه»[١]، وبذلك فإن ابن عثيمين يرىٰ أن التشريع العام للقوانين الوضعية والإلزام بها؛ داخل في القسم الأول المكفِّر.

كذلك لا يختلف الألباني عن من سبق كلامهم في أن الحكم بما أنزل الله واجب عظيم، ولكنه لا يرىٰ الحكم بغير ما أنزل الله كفرا إلا بالاستحلال، أو العقيدة الفاسدة، فيقول: «إذا استحل الحكم بغير ما أنزل الله، فيكون شأنه شأن الكفار، لكن يجب أن يلاحظ أن الاستحلال قسمان: استحلال قلبي، واستحلال عملي. الذي يخرج من الملة هو: الاستحلال القلبي، أما الاستحلال العملي فكل الأوساط واقعون فيه، الذي يسرق والذي يزني، والذي يغش والذي .. إلىٰ آخره، كلهم يواقعون هذه المعاصي، ويرتكبونها ويستحلونها عمليًا، ولا فرق بين هؤلاء، وبين من يحكم بغير ما أنزل الله، كلهم مجرمون»[٢].

وأثنىٰ ابن باز علىٰ جواب للألباني حول الحكم بغير ما أنزل الله، نشره في جريدة المسلمون، فيه التفصيل السابق نفسه، ومما قال: «اطلعت علىٰ الجواب المفيد القيم، الذي تفضل به صاحب الفضيلة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني وفقه الله، المنشور في صحيفة (المسلمون) الذي أجاب به فضيلته من سأله عن: تكفير من حكم بغير ما أنزل الله من غير تفصيل؛ فألفيتها كلمة قيمة، قد أصاب فيها الحق، وسلك فيها سبيل المؤمنين وأوضح -وفقه الله- أنه لا يجوز لأحد من الناس أن يكفر من حكم بغير ما أنزل الله بمجرد الفعل من دون أن يعلم أنه استحل ذلك بقلبه، واحتج بما جاء في ذلك عن ابن عباس ﵄ وعن غيره من سلف الأمة. فمن استحل الحكم بغير ما أنزل الله أو الزنا أو الربا أو غيرها من المحرمات المجمع علىٰ تحريمها فقد كفر كفرًا أكبر، وظلم ظلما أكبر، وفسق فسقًا أكبر. ومن فعلها بدون استحلال كان كفره كفرا أصغر وظلمه ظلما أصغر وهكذا فسقه»[٣]، ولابن باز مادة صوتية نقاشية مفصلة حول هذا الموضوع، معروفة بعنوان: «الدمعة البازية».

---

(١) انظر: «مجموع فتاوىٰ العثيمين»: (٢/ ١٤٣).

(٢) «الهدىٰ والنور»، (٨٥).

(٣) نشرته جريدة الشرق الأوسط، العدد (٦١٥٦)، بتاريخ ١٢/ ٥/ ١٤١٦هـ، وهو في الموقع الرسمي للشيخ، باختصار، على هذا الرابط:

http://www.binbaz.org.sa/mat/8648

وقد طبع هذا التقريظ مع الرسالة المطبوعة للشيخ الألباني: «فتنة التكفير».

وكان موقف الألباني مخالفا للمعروف عند العلماء السلفيين حينها، حتىٰ إن ابن عثيمين قد أشار في تقريظه لكلمة الشيخ الألباني «فتنة التكفير» إلىٰ أن من العلماء من يخالف الشيخ في تأصيله. وقد اتسعت تلك الهوة مع فتاوىٰ اللجنة الدائمة لاحقًا حول كتب الاتجاه الألباني في ذلك المجال، حاكمةً عليها بالابتداع والإرجاء والتحريف[1].

في ضوء هذه المعطيات المفاهيمية الأولية عن وجوب تحكيم الشريعة، وحرمة الحكم بغيرها، سواء أكان الحاكم بغير ما أنزل الله كافرا، أو عاصيا معصية عظيمة: نتبين أن الواقع السياسي الإسلامي يحتوي علىٰ مشكلة معضلة، تتمثل في أن معظم البلاد العربية والإسلامية[2]، تقوم منظومتها السياسية الحداثية علىٰ نظم معلمنة، تخرج عن الشريعة بالحكم بغير ما أنزل الله، وإقرار قوانين وأحكام مخالفة لأحكام الدين، من خلال آليات بشرية محايثة، لا تجعل فوق الأهواء البشرية، أية إرادة، ولو كانت الشريعة. ومن هنا تنوعت الاتجاهات السلفية في التعاطي مع هذه السياسية الحداثية، خاصة في تجلياتها التي تتيح المشاركة علىٰ الصورة الديمقراطية: هل يجوز المشاركة فيها؟ وإذا جاز فإلىٰ أي مدىٰ، وما هي الضوابط؟

(٣)

يمكن تقسيم الاتجاهات السلفية فيما يتعلق بالمشاركة السياسية إلىٰ اتجاهين رئيسين: الاتجاه الرافض، والاتجاه المؤيد.

ونبدأ حركة البحث بالاتجاه الرافض للمشاركة السياسية، وبيان مرتكزاته، وندمج في نقدها الاتجاه المبيح للمشاركة السياسية. وذلك أننا نرىٰ الاتجاهات المانعة

---

(١) في أحد تعليقات الألباني على الجهاد الأفغاني قال إنه فرصة لرفع الراية الإسلامية على بلد لأول مرة، مما يدل على أن الرجل الذي لا يرى كفر القوانين= لا يرى أيضًا أن عدم كفرها يجعل راية البلدان التي تحكم بها إسلامية.

(٢) حتى البلدان التي تضع الشريعة في نظامها الأساسي= لا ترضى عنها معظم الاتجاهات الإسلامية، بدرجات متفاوتة، بل الجهاديون يكفرون أنظمتها ولا يفرقون بينها وبين النظم العلمانية الصريحة.

بإطلاق -وهي تتجسد في الجهاديين، فإن الألباني لم يمنع بإطلاق، بل كان منعه مصلحيا كما سنشير- من المشاركة السياسية هي تمثيل صادق لطبيعة ما هو سائد في الفقه السلفي المعاصر، وتمثيل نموذجي لذلك الفقه في النوازل بخاصة. ففي المناطات المحرِّمة، الآتي ذكرها، تجسيد للخلل الفقهي السلفي، الذي سبق الكلام حوله، المفتقر للتحليل والتفصيل، المائل إلىٰ البساطة والتسطيح، قليل التفعيل للنظر المصلحي.

ولكن هذا لا يعني أننا سنفصل في ذكر مباني المبيحين كما يذكرها المبيحون، فإنه ليس من اللازم أن يكونوا قد أفضوا إلىٰ الرأي الذي نختار بالطريق الذي نسلك. ولكننا، قطعا للمسافة، نقتصر علىٰ نقد الاتجاهات الرافضة، وننقد الاتجاهات المبيحة في الشأن الأهم من مجرد الإباحة التي نتفق معها، وهو الممارسة. كما سيأتي في المبحث الآتي.

تتمثل الاتجاهات الرافضة للمشاركة السياسية إجمالا في: السلفية العلمية الألبانية، وبعض السلفية العلمية النجدية، والسلفية الجهادية، والسلفية المدخلية. في حين تتمثل الاتجاهات المجوزة للمشاركة السياسية إجمالا: في بعض رموز السلفية العلمية النجدية، والسلفية الحركية.

ينبغي أن نشير إلىٰ تحديد مبدئي، وهو أن المشاركة السياسية في النظم الديمقراطية الحداثية الموجودة في الواقع العربي الإسلامي حاليًا؛ لا ينبغي أن يختلف في تحريمها الشرعي من حيث الأصل، لأنها لا تنفك عن مخالفات شرعية، أولها وأظهرها الحكم بما أنزل الله، وهو محرم، هذا فضلا عن مفاسد كثيرة تتضمنها العمليات السياسية الديمقراطية. والاتجاهات الرافضة للمشاركة السياسية تستند علىٰ هذا الأصل المانع في تحريم المشاركة السياسية تحت أي ظرف، فهي ترفض أي سبب أو حالة يمكن أن يسوِّغ الخروج عن هذا الأصل، لكن تجسد إشكاليات الفقه السلفي يكمن في المناطات التي يُبنىٰ عليه التحريم، ويُنقد بها المخالف.

تتشابه مباني المحرمين للمشاركة السياسية من حيث العموم(١)، بين الاتجاهات

---

(١) ينبغي التفريق منهجيا ومبدئيا، داخل الاتجاهات المانعة من المشاركة السياسية، بين اتجاه الألباني، =

المختلفة المتخالفة سابقة الذكر، وهذا يستبطن قدرا كبيرا من المفارقة بطبيعة الحال.

ويمكن إجمال تلك المفاسد في أمرين: المشاركة في الديمقراطية تستلزم التلبس بالكفر، وأن المشاركة في الديمقراطية تستلزم مفاسد أخرىٰ، كالتحزب، ومجالسة الكافرين، ونحو ذلك.

نعرض الأمرين، إجمالا للتحليل، والنقد.

الأول: أن المشاركة في الديمقراطية تستلزم التلبس بالكفر.

وهذا التعليل يجري علىٰ قواعد بعض السلفيين النجديين[1]، ومقبل الوادعي، الذي له كلام كثير في هذا، ثم الجهاديين بصفة أخص.

وذلك الحكم لسببين: الأول: أن نفس الديمقراطية كفر، فالمتلبس بها يكون متلبسا بكفر، والثاني: أنها تستلزم المشاركة في البرلمانات، بما يعنيه ذلك من تشريع ما يخالف الشريعة، أو مجرد مناقشة الشريعة وتوقف إلزامها علىٰ رأي الأعضاء، فضلًا عن القسم علىٰ الدستور كشرط لدخول البرلمان، بما يحويه الدستور من مخالفات للشريعة، منها تقريره للديمقراطية الكفرية نفسها. وكل هذا من الشرك والكفر.

يشرح أبو محمد المقدسي الجانب الأول فيقول: «اعلم أنَّ أصلَ هذه اللفظةِ الخبيثةِ (الديمقراطيةِ) يوناني وليس بعربي ... وهي دمجٌ واختصارٌ لكلمتين؛ (ديموس) وتعني الشعبَ .. و(كراتوس) وتعني الحكمَ أو السلطةَ أو التشريعَ ... ومعنىٰ هذا أن ترجمةَ كلمةِ (الديمقراطيةِ) الحرفيةِ هي: (حكمُ الشعبِ) أو (سلطةُ الشعبِ) أو (تشريعُ الشعبِ) .. وهذا هو أعظمُ خصائصِ الديمقراطيةِ عند أهلِها ... ومن أجلِه يلهجون بمدحِها، وهو يا أخا التوحيدِ في الوقتِ نفسِه من أخصِّ خصائصِ

= واتجاه غيره من النجديين والجهاديين. وذلك أن الألباني يعتمد أساسا مصلحيا في المنع من المشاركة السياسية، فلا يمنعها منعا ثابتا لازما، كهذه الاتجاهات. كما سيأتي هذا لاحقا.

(١) لصالح الفوزان فتوى في تحريم المشاركة في التصويت في الانتخابات، وأفتى عبد العزيز الراجحي، والحازمي بحرمة المشاركة في الانتخابات الرئاسية المصرية (٢٠١٣)، والدستور، ونصّا على أن المانع من التصويت على الدستور أنه طاغوتي كفري. ويمكن أن يلحق بهؤلاء موقف مصطفى العدوى من المناسبات المماثلة.

الكفرِ والشركِ والباطلِ الذي يناقضُ دينَ الإسلامِ وملَّةَ التوحيد أشدَّ المناقضة ويُعارضه أشدَّ المعارضة».

ثم يذكرُ أسبابَ الحكم علىٰ الديمقراطيةِ بالكفرِ، فيقول: «أولًا: لأنَّها تشريعُ الجماهيرِ أو حكمُ الطاغوتِ وليست حُكمَ اللهِ -تعالىٰ- . . .

ثانيًا: لأنَّها حُكمَ الجماهيرِ أو الطاغوتِ، وفقًا للدستورِ وليس وِفقًا لشرعِ اللهِ -تعالىٰ- . . . وهكذا نصَّتْ دساتيرُهم وكُتُبُهم التي يقدسُونها أكثرَ من القرآنِ بدليلِ أنَّ حُكمَها مُقدّمُ علىٰ حُكمِه وشرعِها مُهيمنٌ علىٰ شرعِه . . فالجماهيرُ في دينِ الديمقراطيةِ لا يقبلُ حُكمَها وتشريعَها -هذا إذا حَكمت فعلًا- إلَّا إذا كان مُنطلقًا من نصوصِ الدستورِ وَوِفقًا لمواده لأنَّه أبو القوانين وكتابها المقدسُ عندهم . . . ولا اعتبار في دينِ الديمقراطيةِ لآياتِ القرآنِ أو لأحاديثِ الرسولِ ﷺ ولا يمكنُ سنُّ تشريعٍ أو قانونٍ وِفقًا لها إلَّا إذا كانت مُوافقةً لنصوصِ كتابِهم المقدسِ (الدستورِ) . . واسألُوا فقهاءَ القانون عن هذا إنْ كنتم في مِريةٍ منه . . .

ثالثًا: إنَّ الديمقراطيةَ ثمرةُ العلمانيةِ الخبيثةِ وبنتها غيرِ الشرعية . . . لأنَّ العلمانيةَ: مذهبٌ كفريٌّ يرمي إلىٰ عزلِ الدينِ عن الحياةِ أو فصلِ الدينِ عن الدولةِ والحكمِ . . .»[1].

ويقول الألباني: «نحن ننكر هذا الاستعمال الذي بدأ يظهر في بعض البلاد العربية اليوم، من ناحيتين: أولا: من ناحية المعنىٰ؛ لأنه يعني، كما قلنا: إن الحكم للشعب، وهذا كلام باطل، فإن الحكم إنما هو لله ﷻ»[2].

ويقول الوادعي: «الديمقراطية التي معناها: الشعب يحكم نفسه بنفسه تعتبر كفرًا، ومن دعا إلىٰ الديمقراطية؛ وهو يعرف معناها فهو كافر، لأنه يدعو إلىٰ أن يكون الشعب شريكًا مع الله ﷻ، ورب العزة يقول في كتابه الكريم: (فمن كان يرجو لقاء

---

(١) انظر: «الديمقراطية دين»، للمقدسي: (ص/ ١١-١٢) بتصرف، وقارن نظيره لدى اتجاه مضاد في الإطار الألباني، حيث اتفقا على هذه المباني، في: «مسائل عصرية في السياسة الشرعية» (مجلة الأصالة - العدد ٢). على أن هذا يخالف المزاج الألباني العام، الذي ينحو منحى مصلحيا في حظر المشاركة السياسية.

(٢) الهدى والنور، (٣٥٣).

ربه فليعمل عملًا صالحًا ولا يشرك بعبادة ربه أحدًا)»[١].

ويقول الطرطوسي: «إن الموافقة علىٰ القوانين الكفرية للانتخابات المتقدم ذكرها، تتضمن طاعة الكفار فيما هو كفر ومضاد لشرع الله تعالىٰ . . .

وطاعة الكفار فيما هو كفر؛ كفر أكبر مخرج عن الملة، قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]»[٢].

والحقيقة إن هذا الجانب برمته مبني علىٰ مغالطتين.

الأولىٰ: هي المغالطة المعروفة بمغالطة الاشتقاق، أو مغالطة التأثيل، والتي تتمثل في خطأ الاعتقاد بأنه يمكن للمرء الوصول لأفضل فهم لما تعنيه الكلمة في سياق معين، من خلال فهم مصدرها. ومن أمثلة ذلك إنكار الأدب الشفاهي، نظرا لأن كلمة literature في أصلها اللاتيني مشتقة من الكلمة اللاتينية lietra التي تعني الحرف الأبجدي المكتوب، أو أن التعليم ينبغي ألا يكون إلزاميا بناء علىٰ أن كلمة education مشتقة من اللاتينية educere التي تعني: يغريه بالكلام بحرية، أو معنىٰ الملاطفة والاجتذاب كمقابل للقسر والإرغام[٣]. فالمنطلق الذي تنطلق منه السلفية الجهادية في تحريم المشاركة السياسية بإطلاق يرجع إلىٰ النظر في أصل كلمة الديمقراطية، اليوناني، وأن معناه حكم الشعب، بما يستلزم أن كل مشارك فيه هو مشارك في (حكم الشعب)[٤]، تلك الصورة المستفادة من نفس التعريف، دون النظر في واقع تلك المشاركة، وهل هي مشاركة في الديمقراطية بمعنىٰ (حكم الشعب)، أم هي مشاركة في الديمقراطية بمعنىٰ آخر. وبعبارة أوضح: هل المشاركة في الديمقراطية هي مشاركة في عين ما يدل عليه اشتقاق تلك الكلمة أم لا. ولا يقال إن الديمقرطية الواقعية لا تخالف الديمقرطية الاشتقاقية؛ لأن الكلام ليس عن

---

(١) انظر: «قمع المعاند وزجر الحاسد الحاقد»، للوادعي: (٢/ ٢٢١-٢٢٢).

(٢) انظر: «حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية»، لأبي بصير الطرطوسي: (ص ١٧٧).

(٣) انظر: «المغالطات المنطقية»، لعادل مصطفى: (ص ٢٣٤).

(٤) على أنه حتى لو التزم المعنى الاشتقاقي فإن حكم الشعب (الديمقراطية) في السياق اليوناني الأصلي لها لم يكن بقبالة: حكم الوحي؛ إذ لم يكن للوحي حكم حينها، بل كان بقبالة الحكم الفردي (الديكتاتوري)، أو حكم الأقلية (الأوليجارشي)، ومجرد هذه المقابلة بين حكم الأكثرية والأقلية والفرد؛ ليست من الكفر والإيمان في شيء.

الديمقراطية الواقعية فحسب، ولكن عن الديمقراطية الواقعية التي يمارسها الإسلاميون.

وهذا يوصل إلىٰ الخلل الثاني في هذا الاستدلال، وهو خلل الإجمال والتبسيط. فإنه ليس لجميع الألفاظ معنىٰ واحد لا يتغير بتغير سياقه الاستعمالي. والقاعدة عند المحققين من العلماء، ومنهم ابن تيمية، أن اللفظ إن كان صالحًا للدلالة علىٰ مدلولين: باطل، وصحيح، لم يقطع ببطلانه ما لم يستفصل عن المراد به. كما في الاستفصال في لفظ الجسم، والحدوث، في حق الله. فالتبسيط الذي يتضمنه هذا القول هو في الظن أن الديمقراطية شيء واحد في نفسه، وشيء واحد في استعماله. وهذا غير صحيح علىٰ المستويين.

وإذا بدأنا بالثاني لوضوحه؛ فإن مصطلح الديمقراطية في سياقاته الاستعمالية، قد لا يعني عند من يستعمله، لا في بمجرد اشتقاقه -التأثيل الذي سبق ذكره-، ما يحرم أو يكفر به. فإن كثيرا من الناس يستعملون لفظ الديمقراطية، ولا يقصدون من استعماله المكونات المحرمة أو الكفرية التي فيه، كأن يقصدوا به الشورىٰ، أو مجرد آليات التصويت، ونحو ذلك. ولا إشكال أنه من الممكن ساعتها المناقشة حول مطابقة هذا الاسم لذلك المسمىٰ، لكن هذا بحث آخر اصطلاحي، مهما كان حكمه من الحل أو الحرمة؛ فإنه ليس شركا علىٰ كل تقدير، كما لا يُكفَّر من أثبت لله جسمًا، ولم يقصد به إلا الموجود الحقيقي، فمهما قيل في تخطئة إطلاقه؛ فلن يقال بكفره ككفر المشبه الذي يقول إن الله جسم كالأجسام المخلوقة.

فعلىٰ كل حال يجب التفصيل قبل إطلاق الحكم علىٰ القائل بجواز المشاركة الديمقراطية أو المشاركة فيها. فإن ما ذكره المقدسي من مناطات التكفير ليس إلا خصائص الديمقراطية الغربية، ولا يمنع هذا من وجود مداخل تفسيرية أخرىٰ للديمقراطية لا تتضمن هذه المناطات.

وبالعودة إلىٰ طبيعة الديمقراطية نفسها، وهل هي بسيطة أم مركبة، فإن المقاربةُ الصحيحة للحكمِ علىٰ مصطلحِ الديمقراطيةِ تكون بعد العلم بأن هذا المصطلح يُشار به إلىٰ مفهومٍ مركبٍ من عدد من الأجزاء، قد يستعملُه مستعملٌ ويقصدُ جميع أجزائه، وقد يستعملُه مستعمل آخر ويقصد بعض أجزائه، إما لأنَّه لا يقبل بباقي الأجزاء، وإما

لأنه يتكلم في سياق معين لا يحتاج فيه إلا لبعض الأجزاءِ، و يمكننا تشبيه أجزاء هذا المفهوم بدائرة مقسمة من داخلها إلىٰ أربعة أقسام للشرع حكم في كل قسم منها:

القسمُ الأولُ: ما يُعد في ميزانِ الوحي كفرًا وهو المكون العلماني للديمقراطية، الذي يُطلق كون الشعب سيد نفسه، وأنه يخضع للقوانين التي يسنها لنفسه لا يُلزم إلزامًا قبليًا بأي سلطة مقدسة، وهو ما يتعارض -بهذا الإطلاق- مع مرجعية الوحي الملزمة، وطائفة كبيرة من الديمقراطيين يوقنون أنه لا ديمقراطية حقًا بدون المكون العلماني.

القسمُ الثاني: ما يُعد في ميزان الوحي محرمًا، وهو إطلاق القول بالمساواة السياسية وأن لكل عضو من أعضاء المجتمع نفس ما يملكه غيره من الفرص القانونية والفعلية، وهو ما يتعارض -بهذا الإطلاق- مع التفريقات الشرعية التي جاء بها الوحي بين المسلمين وغيرهم وبين الرجال والنساء، وبين الرجال أنفسهم والنساء أنفسهم.

القسمُ الثالثُ: ما يُعد في ميزان الوحي مباحًا في الجملة يرجع قبوله ورفضه للتحسين والتقبيح العقليين لعدم ورود نص يمنعه، كفصل السلطات، وتحديد مدد الحكم، و كالآليات الإجرائية للديمقراطية كاتخاذ القرار بناء علىٰ أغلبية الرأي، وكتعيين الأغلبية بطريق الاقتراع والتصويت، ومثل هذا الأصل فيه الإباحة فيما لا مرجعية ملزمة للوحي فيه، ولا إشكال في الأخذ به ولو كان منتجًا غربيًا كما أخذ المسلمون من قبل عن الكفار تدويين الدواوين وسك العملة وبناء الأساطيل البحرية.

القسمُ الرابعُ: ما يعدُّ في ميزانِ الوحيِ واجبًا شرعيًا كالرقابةِ علىٰ السلطةِ، ومحاسبةِ المسؤولين، وسنِّ القوانينِ الإجرائيةِ والإداريةِ التي تمسُّ إليها حاجةُ الناسِ.

فظهرَ جليًّا بهذا أنَّ مَن قال بالديمقراطيةِ وأخرجَ منها المكونَ الأولَ؛ أنَّه قد برأَ بهذا من المناطِ الكفريِّ، فإنْ راعىٰ أحكامَ الشريعةِ في المكونِ الثانِي ولم يساوِ بينَ من لم يسوِّ بينَه الوحيُ؛ فقد برأَ من المكونِ المحرمِ.

ويقول أبو بصير الطرطوسي فيما يتعلق بالجانب الثاني من استلزام المشاركة السياسية الشرك، وهو ما يتعلق بدخول البرلمان، بما فيه من مكفرات: «اعترافه -بلسان

الحال والمقال- للآخرين من زملائه النواب على مخلتف اتجاهاتهم ومشاربهم الكفرية والفكرية، بحقهم في التشريع وسن القوانين، والتحليل والتحريم»[1].

ويقول الألباني: «إذا كان البرلمان لا يحكم بالقرآن، وبسنة الرسول عليه الصلاة والسلام؛ فلا نرىٰ نحن جواز المشاركة؛ لأن هذه المشاركة تعني المشاركة في شيء من الحكم بغير ما أنزل الله تبارك وتعالىٰ»[2]، وفي تدليله علىٰ عدم جواز المشاركة بالانتخابات والبرلمانات، يقول: «الدليل أنه لا يجوز أوضح من الشمس في رابعة النهار: لأنه لا يجوز **دعم** الحكم الذي يحكم بغير ما أنزل الله، حسبنا بلاء أن نحكم رغم أنوفنا بقوانين تخالف شريعة ربنا، أما أن ننضم نحن إلىٰ مجلس يحكم فينا هذه القوانين؛ فهذه بلية أكبر من الأولىٰ»[3].

ويقول الطرطوسي عن مشكلة القسم: «أول ما يجب علىٰ النائب الفائز أن يقوم به هو إعطاء القسم والأيمان والعهد -حرًا مختارًا غير مكره- علىٰ الوفاء والإخلاص للدستور الكفري الجاهلي الذي يحكم ويحدد سياسة البلاد الداخلية والخارجية، والذي يعتبر في نظر الإسلام طاغوتا كبيرا يجب الكفر به والبراء منه ومن أنصاره وأوليائه وأتباعه.

وهذا مزلق عقدي خطير ينفي مطلق الإيمان عن صاحبه، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦۖ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ [النساء: ٦٠]، فاعتبر ﷻ إيمانهم زعمًا وكذبًا لا حقيقة له في القلب ولا وجود، وبرهان ذلك وعلامته أنهم يريدون أن يتحاكموا إلىٰ الطاغوت -في أمر من أمور الدين أو الدنيا- رغم أنهم أمروا بالوحي أن يكفروا به ويتبرؤوا منه!»[4].

مبدئيا، من الواضح أن دخول تلك المجالس، والانضواء تحتها؛ لا يعني الإقرار بنظم عملها تماما، فضلا عن المسئولية عن آراء واعتقادات المشاركين الآخرين فيها.

---

(١) انظر: «حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية»، لأبي بصير الطرطوسي: (ص ١٨٦).

(٢) فتاوى جدة، فهرسة موقع أهل الحديث والأثر، (١٩).

(٣) الهدى والنور، (٣٢٨).

(٤) انظر: «حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية»، لأبي بصير الطرطوسي: (ص١٨٣).

يمكن أن نلاحظ أن الألباني يتحدث في فتواه السابقة عن مشاركة الإسلاميين في البرلمان باعتبارها «**دعمًا للحكم بغير ما أنزل الله**»، وهذا غريب، فقصارىٰ ما قد يقول المانع إنها تعطي شرعية للنظام، ورغم أن هذا ليس بصحيح أيضًا، لكن في كل الأحوال ليس من الصحيح أن يقال إن المشارك المعارض ضد نظام الحكم يدعم نظام الحكم بمعارضته، ما دام لم يصرح أنه مقتنع من النظام، وأنه يعارض النظام من داخله لتحسينه، لا لتغييره. فنحن نرىٰ بعض النواب في البرلمانات الغربية لا يؤمنون بالدولة نفسها، كالانفصاليين، والإسلاميون يصنفون دائمًا وأبدا في خانة المعارضين في البرلمانات، ومن المعروف أن ذلك التصنيف، يرجع في الأول والأخير إلىٰ اعتراض الإسلاميين علىٰ طبيعة نظام الحكم ومخالفته للشريعة، قبل أن تكون اعتراضا علىٰ أي سياسة اقتصادية أو اجتماعية فرعية. والإسلاميون عموما، والسلفيون خصوصا، كثيرو التصريح بوجوب تقييد الديمقراطية وإرادة البرلمان بالشريعة، وأنه لا إرادة تعلو فوق إرادة الشريعة، فكيف مع هذا يكون دخولهم البرلمان مستلزما رضاهم وإقرارهم، وهم مصرحون بالإنكار؟!

فتحصّل أن الإسلاميين لم يدخلوا المجالس النيابية راضين بأن التشريع يجوز من غير الله، ولكن دخلوها مصاولين، وفق تعبير شاكر، الذي رأىٰ جواز المشاركة البرلمانية، رغم أنه من أقدم الأصوات السلفية التي جهرت بحكم الحكم بغير ما أنزل الله، وأنه كفر وردة جامحة، فقد قال: «وإذ ذاك سيكونُ السبيلُ إلىٰ ما ينبغي من نصرةِ الشريعةِ السبيلَ الدستوريَّ السلميَّ: أن نبثَّ في الأمةِ دعوتنا، ونجاهدَ فيها، ونجاهرَ بها، ثم نصاولكم عليها في الانتخابِ، ونحتكم فيها إلىٰ الأمةِ، ولئن فشلنا مرةً سنفوز مرارًا، بل سنجعلُ من إخفاقنا -إن أخفقنا في أول أمرنا- مقدمة لنجاحنا . . فإذا وثقت الأمةُ بنا، ورضيت عن دعوتنا، واختارت أن تحكمَ بشريعتها، طاعةً لربها، وأرسلت منا نوابها إلىٰ البرلمانِ، فسيكون سبيلُنا وإياكم أن نرضىٰ وأن ترضوا بما يقضي به الدستورُ، فتلقوا إلينا مقاليدُ الحكم، كما تفعلُ كلُّ الأحزابِ إذا فاز أحدها في الانتخابِ، ثم نفي لقومنا -إن شاء الله- بما وعدنا، من جعل القوانين كلها مستمدةً من الكتاب والسنة»[1]. فلم يمنعه ذلك من تبصر انفكاك الجهة بين المشاركة

---

(١) انظر: «الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر»، لأحمد شاكر: (ص٤٠-٤١).

في التشريع لغير ما أنزل الله، وبين المشاركة للإنكار والمصاولة.

أما مجرد عرض الشريعة علىٰ التصويت، فبقطع النظر عن البحث في مقصد من يعرض للتصويت وهل هذا العرض مناط كفري أم لا= فإن مَن يعرض الشريعة علىٰ التصويت ليس هم الإسلاميين، بل معارضوهم من المتحكمين في نظم الحكم. فالحكم متعلق بالفاعل، وليس السلفيون متلبسين بذلك. أما مجرد تصويتهم بالقبول فليس هذا إقرارا لصحة التصويت، لكنه أدخل في باب إنكار المنكر، والدعوة إلىٰ الحق، وهم أنفسهم إنما يصوتون بالقبول رفضا للتصويت.

وأما مشكلة الحلف علىٰ الدستور، فنكفي بنقل كلام أحد الباحثين السلفيين المبيحين، حيث يقول: «دستورُ بلادِنَا مثلًا ينصُّ علىٰ أنَّ الشريعةَ الإسلاميَّةَ هي المصدرُ الرئيسُ في التشريعِ، فلو تأولَ الحالفُ في حلفِهِ أن يحترمَ هذه المادةَ بما يلزمُ منه تنقيةُ القوانينِ والموادِ الدستوريَّةِ المخالفَةِ لها؛ فلَهُ في ذلك مندوحةٌ.

أو يتأوَّلُ بالدستورِ كتابَ اللهِ وسنةَ رسولِهِ ﷺ، وهو إذ يحلَّفُ مُكرهًا بلا حقٍّ؛ فالحلفُ علىٰ نيتِهِ هو؛ إذ لا يمكَّنُ من ممارسةِ حقِّهِ الواجبِ إلا بذلك، وقد قرَّرَ العلماءُ أن اليمينَ علىٰ نيَّةِ الحالفِ فيما عدا حقوق الآدميينَ، فهي علىٰ نيَّةِ المستحلَفِ، ولا ينتفعُ بالتوريةِ في ذلك إذا اقتطعَ بها حقًّا لغيرِهِ، وهذا إذا تحاكمَا، وأمَّا في غير المحاكمةِ فقال الأكثرونَ: «علىٰ نيَّةِ الحالفِ»، وقالَ مالكٌ وطائفةٌ: «علىٰ نيَّةِ المحلوفِ لَهُ».

وَقَالَ النَّوَوِيُّ: مَنِ ادَّعَىٰ حقًّا علىٰ رجلٍ فأحلفَهُ الحاكِمُ انعقدتْ يمينُهُ علىٰ ما نواهُ الحاكِمُ، ولا تنفعُهُ التوريةُ اتفاقًا، فإنْ حلفَ بغيرِ استحلافِ الحاكِمِ؛ نفعتِ التَّوريةُ، إلَّا أنَّهُ إنْ أبطلَ بها حقًّا؛ أَثِمَ، وإنْ لم يحنثْ، وهذا كلُّهُ إذا حلفَ باللهِ، فإنْ حلفَ بالطلاقِ أو العتاقِ نفعتْهُ التوريةُ، ولو حلَّفَهُ الحاكمُ؛ لأنَّ الحاكمَ ليسَ له أن يُحلِّفَهُ بذلكَ. اهـ[1].

كما أنَّهُ من الممكن أن يضيفَ إلىٰ صيغةِ اليمينِ سرًّا[2] قولًا يقيِّدُ احترامَ الدستورِ

---

(١) «المنهاج»: (١١/ ١١٦)، ونقله ابن حجر في «الفتح»: (١١/ ٥٧٢).

(٢) يعني بتحريك الشفتين، ولو بلا صوت، على قول المالكية، واختيار ابن تيمية، وابن القيم، وأغلب الفقهاء المعاصرين، راجع: «إعلام الموقعين»، لابن القيم: (٥/ ٣٥١).

والقانونِ بما ليس فيه معصيةٌ أو مخالفةٌ. فالمخرجُ من هذه المفسدةِ موجودٌ، وفي الأمر سعةٌ بحمدِ اللهِ»[1].

وقد أفتىٰ بجواز الترشح والترشيح في الانتخابات البرلمانية، والمشاركة السياسية عموما: ابن باز، وابن عثيمين، والسعدي، واللجنة الدائمة، والألباني رغم أنه لا يرىٰ المشاركة السياسية، إلا أنه يفتي بوجوب الأصلح للمسلمين في حالة ما وقع الترشيح.

المناط الثاني لرفض المشاركة: أن المشاركة في الديمقراطية تستلزم مفاسد أخرىٰ، كالتحزب، ومجالسة الكافرين، وغير ذلك.

وهذا المعنىٰ مشترك عند كثير من رموز السلفية العلمية، بل هو الغالب علىٰ رموزها، كابن باز والعثيمين والألباني، والوادعي، وغيرهم، وهذا فضلا عن المدخلية، الذين يعدون الحزبية من أكثر وأوكد البدع انتشارا بين الدعاة.

يقول ابن باز: «الانتماءات إلىٰ الأحزاب المحدثة فالواجب تركها، وأن ينتمي الجميع إلىٰ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأن يتعاونوا في ذلك بصدق وإخلاص، وبذلك يكونون من حزب الله»[2]، ويرىٰ أن «أن كثرة الفرق والجماعات في المجتمع الإسلامي مما يحرص عليه الشيطان أولا، وأعداء الإسلام من الإنس ثانيًا؛ لأن اتفاق كلمة المسلمين ووحدتهم وإدراكهم الخطر الذي يهددهم ويستهدف عقيدتهم يجعلهم ينشطون لمكافحة ذلك، والعمل في صف واحد من أجل مصلحة المسلمين، ودرء الخطر عن دينهم وبلادهم وإخوانهم، وهذا مسلك لا يرضاه الأعداء من الإنس والجن، فلذا هم يحرصون علىٰ تفريق كلمة المسلمين، وتشتيت شملهم، وبذر أسباب العداوة بينهم»[3].

ويقول ابن عثيمين: «إذا كثرت الأحزاب في الأمة؛ فلا تنتم إلىٰ حزب، فقد

---

(١) راجع: «الموازنة بين المصالح والمفاسد وأثرها في الشأن المصري العام بعد الثورة»، محمد عبد الواحد كامل.

(٢) فتوى على موقع الشيخ الرسمي، على الرابط:

http://www.binbaz.org.sa/mat/179

(٣) انظر: «مجموع فتاوى ابن باز»: (٤/ ١٣٧).

ظهرت طوائف من قديم الزمان، مثل: الخوارج، والمعتزلة، والجهمية، والرافضة،ثم ظهرت أخيرًا إخوانيون، وسلفيون، وتبليغيون، وما أشبه ذلك، فكل هذه الفرق اجعلها علىٰ اليسار، وعليك بالأمام، وهو ما أرشد إليه النبي ﷺ في قوله: (عَلَيكُم بِسُنَّتي وَسُنَّة الخُلَفَاء الرَاشِدين»[1].

ويقول: «ليس في الكتاب ولا في السنة ما يبيح تعدد الأحزاب والجماعات، بل إن في الكتاب والسنة ما يذم ذلك، قال الله تعالىٰ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، ولا شك أن هذه الأحزاب تنافىٰ ما أمر الله به، بل ما حث الله عليه في وقوله ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾.

وقول بعضهم: إنه لا يمكن للدعوة أن تقوىٰ إلا إذا كانت تحت حزب؛ نقول: هذا ليس بصحيح، بل إن الدعوة تقوىٰ كلما كان الإنسان منطويًا تحت كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، متبعًا لآثار النبي ﷺ وخلفائه الراشدين»[2].

ويقول الألباني: «هذه الأحزاب لا نعتقد أنها علىٰ الصراط المستقيم بل نجزم بأنها علىٰ تلك الطرق التي علىٰ رأس كل طريق منها شيطان يدعو الناس إليه»[3].

وقال: «ولا يخفىٰ علىٰ كل مسلم عارف بالكتاب والسنة، وما كان عليه سلفنا الصالح رضي الله عنهم، أن التحزب والتكتل في الجماعات مختلفة الأفكار أولا، والمناهج والأساليب ثانيا، فليس من الإسلام في شيء، بل ذلك مما نهىٰ عنه ربنا ﷻ، في أكثر من آية في القرآن الكريم، فمنها قوله تعالىٰ: ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون. فربنا ﷻ يقول: ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك . فالله تبارك وتعالىٰ استثنىٰ من هذا الخلاف -الذي لابد منه كونيا وليس شرعيا- الطائفة المرحومة، حين قال: إلا من رحم ربك»[4]؛ ومن ثم فإنه: «ليس هناك حزب ناجح إلا حزب الله

---

(١) انظر: «شرح الأربعين النووية»، لابن عثيمين: (ص ٢٨٢).

(٢) مادة صوتية للشيخ ابن عثيمين من شريط: مجموع كلام العلماء في عبدالرحمن عبدالخالق، الوجه الثاني.

(٣) انظر: «فتاوى الشيخ الألباني»، لعكاشة عبد المنان الطيبي: (ص ١١٤).

(٤) انظر: «جماعة واحدة في الإسلام لا جماعات»، للألباني: (ص ١٠-١١١).

تبارك وتعالىٰ، الذي حدثنا عنه القرآن الكريم، ألا إن حزب الله هم المفلحون، إذن فكل حزب ليس هو حزب الله فإنما هو من حزب الشيطان، وليس من حزب الرحمن»[(١)].

أما المدخلية فالأمر عندها واضح ومشهور، فقد وصف الجامي الحركات الإسلامية علىٰ أنها (عمل غير صالح)؛ لأنها «**تتسم بالنفور وعدم الانسجام. وهي تدعو إلىٰ الله. ولكنها في الغالب تتخبط علىٰ غير بصيرة**»[(٢)]، وينفي الوادعي أصل مشروعية التحزب نفسه، لأن «الكتاب و السنة و الإجماع كلها تدعو إلىٰ البر والتقوىٰ، وإلىٰ تحريم ما تدعو إليه ... وتقوم عليه جماعات البدع و التحزب والتفرق الباطل»[(٣)]. وهي غير مشروعة لسببين رئيسين: **الأول**: أن «هذه التجمات والتحزبّات قائمة علىٰ الهوىٰ والبدع».

والثاني: «أن التعددية الحزبية موروثة عن الغرب الديمقراطي الكافر الذي يفرض هذا اللون من التعدد لتحقيق مصالحه، ويسعده جدا أن يعيش المسلمون في هذه الأوضاع المذلة للإسلام وأهله فإن الغرب يجد السبيل إلىٰ ضرب بعضهم ببعض انطلاقا من مبدأ (فرق تسد)»[(٤)].

وتعدّ رسالة «حكم الانتماء إلىٰ الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية»، لبكر أبي زيد أوسع رسالة تعبر عن أسباب وأدلة السلفية العلمية علىٰ منع الأحزاب والتحزب.

أما السلفية الجهادية؛ فهي تمنع الأحزاب السياسية القائمة علىٰ الديمقراطية بآلياتها، أما مبدأ العمل الجماعي في ظل الحكومات العلمانية؛ فتراه من أوجب الواجبات، فإنه «لا شيء يخيف الطواغيت ويرهبهم من المسلمين مثل العمل الجماعي الهادف المنظم، لأنهم يعلمون أنه هو العمل الذي يمكن أن يثمر وينتج شيئًا»[(٥)].

---

(١) انظر: «جماعة واحدة في الإسلام لا جماعات»، للألباني: (ص ١٣).

(٢) انظر: «مجموع رسائل الجامي في العقيدة والسنة»، (ص ٢٢١-٢٢٢).

(٣) انظر: «جماعة واحدة لا جماعات، وصراط واحد لا عشرت: حوار مع عبد الرحمن عبد الخالق»، للمدخلي: (ص ٤٧).

(٤) المرجع نفسه.

(٥) انظر: «حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية»، لأبي بصير الطرطوسي: (ص ١٠٥).

ومحل الإشكال في تلك النظرة: التسوية بين التفرق في الدين، والتفرق في العمل السياسي. فإن المباني الاستدلالية الكبيرة التي يستدل بها المانعون، علىٰ ذم التفرق والتحزب كلها في التفرق في الدين، الذي ينتج عن الإعراض عن الحق بعد التبيّن منه، كما في الفرق البدعية، التي سبق التمثيل بها في بعض الفتاوىٰ. أما إنشاء الأحزاب لممارسة العمل السياسي، أو الدعوي، أو الخير؛ فالأصل أنها جميعا من التعاون علىٰ البر والتقوىٰ، أو علىٰ المشروع، فلا يمنع منه بمجرده، إلا إن التبس بمحرم، كأن كان اجتماعهم علىٰ بدعة، أو معصية، أو كان في اجتماعهم عصبية وبغي.

يقول ابن تيمية: «وأما رأس الحزب؛ فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أي تصير حزبًا فإن كانوا مجتمعين علىٰ ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان علىٰ الحق والباطل فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالىٰ ورسوله»[(١)].

ونجد في كلام بعض رموز السلفية العلمية ما يشير إلىٰ قبول مبدأ التجمع والتنظيم.
فقد سئل صالح الفوزان: «هل يعتبر التنظيم لجماعة الدعوة أمرا بدعيا، كما يقول البعض؟»، **فأجاب**: «ليس بدعيا التنظيم، ومما يعين علىٰ أداء الواجب: تنظيمهم، ويكون لهم رئيس يرجعون إليه، ومجلس شورىٰ يتشاورون فيه، هذا من المهمات العظيمة، ومن أسباب النجاح، والعمل المنظم أقرب إلىٰ النجاح من العمل غير المنظم، وكون الجماعة تنظم أعمالها في الدعوة إلىٰ الله، وبتعليم الناس الخير، وفي تعمير المساجد، وفي الحرص علىٰ الأئمة المعروفين بالسنة والاستقامة، كل هذا أمر مطلوب، وفيه خير عظيم، وليس هذا من البدع، بل هذا من الشرع، كون أهل السنة يعتنون بتنظيم أمورهم، وتولية الأخيار عليها»[(٢)].

ويقرر الألباني في غير موضع أن التنظيم لا يمكن إنكاره كأصل، وإنما يجب إنكار

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»، لابن تيمية: (١١/ ٩٢).

(٢) انظر: «الدعوة إلى الجماعة والائتلاف والنهي عن التفرق والاختلاف»، لعبد الله بن محمد المعتاز: (ص ١٥٨)

ما قد يلحق به مما يخالف الشريعة ويؤول إلىٰ التحزب والافتراق.

في ضوء ذلك؛ فإن الذي يقصدونه بالتحريم ليس أصل الاجتماع، ولذلك يجوزون الاجتماع علىٰ العمل الخيري والدعوي، كما يقول ابن باز: «الجمعيات إذا كثرت في أي بلد إسلامي، من أجل الخير، والمساعدات، والتعاون علىٰ البر والتقوىٰ بين المسلمين، دون أن تختلف أهواء أصحابها؛ فهي خير، وبركة، وفوائدها عظيمة»[1].

فالذي نقوله إن الحاصل أن اجتماع جماعة من المؤمنين علىٰ تحقيق أمر سياسي فيه مصلحة، هو من جنس اجتماعهم علىٰ تحقيق أمر دعوي، أو خيري، ليس بين يدي المفرِّقين بينهما بينة واضحة. وأقصىٰ ما يقال إن التحزب السياسي يؤدي إلىٰ العصبية والخلاف؛ فهذا يحدث مثله في الجماعات الدعوية والخيرية، وواقع الحال يغني عن المثال. ومع ذلك فلسنا ننكر أن مثل هذا يكون، فالعصبية قد تقع بين أفضل الناس، كما وقعت بين المهاجرين والأنصار، ولكن هذا لا يعود بالتحريم علىٰ أصل الاجتماع علىٰ الواجبات والمباحات والمشروعات، ولكن تنفىٰ هذه المحظورات بكل سبيل ممكن، فإن لم يكن؛ بقي التعاون علىٰ التقوىٰ مشروعا، والتناصح في الخلاف واجبا أو مستحبا؛ فإن مصلحة الاجتماع أعظم من مفسدة الخلاف، فلو أن كل جماعة لم يجتمعوا إلا علىٰ شرط ألا يخالفوا غيرهم؛ ما اجتمع من المؤمنين اثنان، فمفسدة التفرق، وما يقع فيه من الخلاف مغمورة في مصلحة الائتلاف والاجتماع علىٰ تحقيق المصالح الشرعية والدنيوية. ولا يحرم أصل التحزب ما لم يكن ملتبسا بمعصية أو بدعة لا تنفك إلا بفك هذا التحزب.

ورغم منع الألباني من الأحزاب، إلا أن له كلاما يمكن الاستفادة به في شرح وجهة النظر المذكورة، بما يدل علىٰ سواغها في الجملة. يقول الألباني: «لا أنكر علىٰ أي جماعة تقوم بفرض كفائي، لا أنكر هذا؛ لأنه لا يمكن إلا هذا، مثلا: أنا لا أنكر علىٰ مسلم يتخصص في دراسة اللغة العربية، ، لكن هو لا يفقه من فقه الكتاب والسنة شيئا، لا أنكر علىٰ شخص في أي علم آخر يكون من فروض الكفاية، إلىٰ

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن باز»: (٤/١٣٦-١٣٧).

آخره، لكنني أنكر تفرق ذوي هذه الاختصاصات وعدم تكتلهم وتعاونهم بعضهم مع بعض، هذا الذي نحن ننكره .

فلو فرضنا أن الإخوان المسلمين أخذوا جانبا من هذه الفروض الكفائية وتخصصوا فيها، لكنهم لم يعادوا الطائفة الأخرىٰ التي تتخصص في غير تخصصهم، كما أن هذه الطائفة الأخرىٰ لا تعادي الإخوان المسلمين لأنهم تخصصوا في واجب آخر، وإنما هم كتلة واحدة، يعملون تحت الإسلام المصفىٰ، وأنا أعتقد جازما أنه لا يمكن أن تقوم قائمة الدولة المسلمة التي يشترك في المناداة بها الطائفة السلفية المنصورة، الإخوان المسلمون، وحزب التحرير غير المنصورين؛ لأنهم الصفات التي جاءت في السنة غير منطبقة عليهم، لا يمكن أن تقوم قائمة الدولة الإسلامية إلا بتعاون كل هذه الجماعات، علىٰ أساس الكتاب والسنة، أو علىٰ منهج السلف الصالح، . . . ، فلابد إذن من تعاون كل الجماعات، كل باختصاصه، ولا شك أن أهم ما ينبغي القيام به من الإصلاح: هو ما عليه السلفيون في عالم الدنيا كلها: وهو تصفية هذا الإسلام مما دخل فيه، وتربية المسلمين علىٰ هذا الأساس .

نحن لا ننكر القيام بالفرائض الكفائية، لكننا لا نبالغ فيه كما يبالغ الآخرون في ذلك»[1].

ورغم ترجيحه الواضح لطريقة التصفية والتربية كما نتفهم، فإن أصل الفكرة التي يطرحها الألباني تسوغ القول الذي طرحناه بمشروعية قيام الأحزاب الإسلامية السياسية، وما ذكره من قدر زائد كاشتراط أن تكون جميعا متحدة؛ فهذا وإن كان الأصل المبتغىٰ؛ لكنه متعذر كونا كما هو معلوم، والمتعذر كونا لا يكون مشروطا شرعا، وإن كان مطلوبا شرعا، علىٰ سبيل السعي والتكليف، فلا تغمر مصلحة الاجتماع علىٰ تحقيق المصالح الدينية والدنيوية في مفسدة لا يخلو منها عصر أو مصر.

ويقول في تجويز، بل إيجاب العمل الجماعي، دون تحزب: «التكتل والتجمع في سبيل العمل بالإسلام، الذي كان عليه رسول الله ﷺ؛ أمر واجب، لا يختلف فيه

---

(١) الهدي والنور، (٦٠٩)، باختصار.

اثنان، ولا ينتطح فيه عنزان، كما يقال، بل لن تقوم قائمة للمسلمين ولن يتحقق المجتمع الإسلامي ولن تقوم الدولة الإسلامية إلا بمثل هذا التجمع، ولكن شرطه، ألا يكون عصبية لشخص أو طائفة دون أخرىٰ»[1].

وقريب من ذلك التأصيل كلام الوادعي: «لا الديمقراطيون وغيرهم من فرق الضلال يكمل بعضهم بعضًا، لكن الطوائف الذين تخصصوا في فنون العلم مع اعترافهم بما يقوم به الآخرون من خدمة الإسلام والمسلمين»[2]. فهم يرون أن نفس التكوين السياسي هو الذي يستلزم حرمة تلك التجمعات، لأنه يفضي إلىٰ الحزبية، وقد بينّا ما في ذلك من تفريق بين متساويين، أو متقاربين علىٰ أقل تقدير.

وأما الاعتراض بأن الحضور في تلك البرلمانات، وشهود بعض تصرفاتها الكفرية، أو المحرمة، يتضمن الرضىٰ بذلك، فيكون كفرا بمجالستهم المتضمنة للرضىٰ، كما يقول الطرطوسي: «هذا الاعتراف الطوعي بشرعية الأحزاب الكافرة، يتضمن الرضىٰ -وإن لم يصرح بفيه أنه يرضىٰ بحريتها- والرضىٰ بالكفر كفر. قال تعالىٰ: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٤٠]»[3].

فمن الواضح سطحية هذا الاستدلال، فإن الجلوس إن لم يتضمن الرضىٰ، بل تضمن الإنكار، سواء بالمناقشة والرفض، أو التصويت بالمخالفة، فكيف يقال إن مجرد الجلوس ولو تضمن ذلك يبقىٰ متضمنا أو مستلزما للرضىٰ. يقول القرطبي: «كل من جلس في مجلس معصية ولم ينكر عليهم يكون معهم في الوزر سواء، وينبغي أن ينكر عليهم إذا تكلموا بالمعصية وعملوا بها، فإن لم يقدر علىٰ النكير عليهم فينبغي أن يقوم عنهم حتىٰ لا يكون من أهل هذه الآية»[4].

---

(١) انظر: «مسائل وأجوبتها»، للألباني: مجلة الأصالة، العدد الثالث عشر، ١٥ محرم:١٤١٥هـ: (ص١١٥).

(٢) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ١١٥).

(٣) انظر: «حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية»، لأبي بصير الطرطوسي: (ص ٢٨، ٧٣).

(٤) انظر: «تفسير القرطبي»: (٥/٤١٨).

هذا علىٰ أنه من المعروف أن لوائح البرلمانات لا تلزم النائب بحضور جميع الجلسات، بما يعني أنه بإمكان النائب أن يقدر بحسب المصلحة والمفسدة، ومضمون الجلسة، أن يحضر تلك الجلسات أو لا يحضرها، ولو علىٰ سبيل الاحتياط، إن كان في ذلك مصلحة.

بعد سرد ما تقدم نشير هنا إلىٰ تعليق أساسي نختم به هذا البحث، كي يتبلور للقارئ المقصد الحقيقي منه:

نحن لا ننكر أن في المشاركة السياسية في النظم الحداثية مفاسد، لا تنفك عن تلك المشاركات غالبًا، ولعل أهمها: استخدام المصطلحات الموهمة والمجملة، كالديمقراطية، والدولة المدنية، والمواطنة، وحرية التعبير، ونحو ذلك، دون تفصيل، إما للعجز، أو لبعض الموازنات، وكذلك السكوت عن إظهار الدين، أو عدم الإنكار علىٰ بعض أنواع الباطل، وكذلك لا ننكر ما يقترن بالتحزب السياسي من دواعي الفرقة والعصبية، رغم ما قررناه من عدم صحة اعتبار مجرد التحزب مخالفة شرعية، ولكن يبقىٰ أن التحزب ذريعة ومظنة لهذه المثالب.

ومثل ذلك أيضًا: بناء التحريم علىٰ قراءة تجارب الإسلاميين المعاصرة، وينتهي إلىٰ غلبة فسادها، وضعف قدرتهم علىٰ التخلص من هذا الفساد، والضرر البالغ الذي يحدث لهم ولدعوتهم ومقاصدهم الأساسية من ورائها.

هذه المفاسد سابقة الذكر تجعل للقول بحظر المشاركة السياسية، موافقة للأصل المانع الذي سبق ذكر؛ قولا معتبرا، سائغًا، اجتهاديًا، لا يجوز إنكاره ولا التشنيع علىٰ قائله. ويبقىٰ القول بالمشاركة أيضًا قولا جائزًا سائغًا اجتهاديًا، قائما علىٰ موازنات المصالح المفاسد، وهل المصالح المترتبة علىٰ المشاركة تعدل المفاسد المتوقعة منها، أم لا.

فالمقصود الأساس لذلك البحث هو انتقاد نوع من المباني الاستدلالية للمانعين من المشاركة السياسية مطلقا، التي تجعل المشاركة محظورة لكونها كفرًا أو مستلزمة للكفر، فهذا النوع من التفقه السلفي هو الذي بحثنا في ضعفه وضحالة قدرته التحليلية والتركيبية، وذلك بإخراج المسألة من حيز الخلاف غير السائغ، بين القول الذي هو

إيمان وتوحيد، والقول الذي هو كفر وتنديد، إلىٰ حيز الخلاف السائغ الذي يحرم لأجل المفسدة، ويبيح لأجل المصلحة.

فهنا فرق بين مقامين: إن القول بالتحريم المطلق، لعلل ذاتية، لا يمكن تجاوزها هو قول سلفي ضعيف يمثل العجز الفقهي الذي ندور في فلك تحليله والتدليل عليه، وأن القول التحريمي المصلحي هو قول فقهي سائغ؛ فالخلاف في حكم المشاركة السياسية ينبغي أن يسوغ، ولكن من الوجهة الترجيحية المصلحية. **ونحن قد حرصنا علىٰ نقد بعض المباني المحرمة مصلحيًا؛ بما يتضمن إمكان القول بالجواز، لا القطع بالجواز، فليس شأن بحثنا ترجيح الأقوال أو اختيارها، ولكن الحفر والتحليل والتقويم للبناء الإبستمولوجي والاستدلالي للاتجاهات السلفية.**

وفي هذا السياق نشير إلىٰ أن الجهاديين في منعهم تسويغ الخلاف علىٰ أساس المصلحة في مجال المشاركة السياسية، يحتجون بأن المصلحة في الشرع، ولا يصح أن تكون المصلحة مخالفة للشرع. وهذا التأصيل ليس بدقيق؛ لأنه لا يفرق بين حالتيْ القدرة والعجز، فالمصلحة المتوخاة من المشاركة السياسية عند من يقول بها؛ هي مصلحة مقترنة ومترتبة علىٰ حالة العجز التي هو فيها، بمعنىٰ أن مخالفته الشرع ليست عن قدرة واستطاعة وتعمد، بل إنه لم يقدر أن يفعل الشرع، ولا يقال في مثل تلك الحال إن فلانا خالف الشرع؛ فإن كل ما وجب بالشرع مشروط بالعلم والقدرة، ولا يقال لمن ترك الواجب أو فعل المحرم، بسبب العجز؛ أنه أحل الحرام أو حرم الحلال في نفس الأمر[1]، ولذلك وضَّحنا أن الإسلاميين المشاركين في العملية السياسية يقرون بأصل الأحكام الشرعية، ويلتزمونها، فكونهم يعجزون عن إنفاذها، ويشاركون في تخفيف الفساد وتعظيم المصلحة؛ فلا يقال في تلك الحالة إنهم يجعلون مخالفة الشرع هي المصلحة؛ إذ تحقق أنه لا مخالفة أصلا من جهتهم. علىٰ أن الجهاديين أنفسهم يسوغون فعل المحرمات لأجل مصلحة الجهاد في ظنهم، فهم يقتلون المسلمين مع الكفار، ويقولون إن هذا من التترس، رغم أن التترس المعروف عند الفقهاء ليس بالذهاب لأماكن المسلمين التي يوجد فيها بعض الكفار -هذا إن كانوا كفارًا حقا- وقتل الجميع، **إنما التترس في حالة ما إذا الكفار قد استولوا علىٰ**

(١) طلبًا للاختصار: راجع تقرير ابن تيمية لهذه المسائل: «مجموع الفتاوى»، (١٠/ ٣٦٤-٣٦٦)، (٢٠/ ٥٧-٦١)، (٣٥/ ٢٩).

المسلمين، ويلزم قتل الكفار، ولا يحصل ذلك إلا بقتل المسلم معهم.

ومع ذلك يوظّف الجهاديون النصوص التراثية، وينزلونها علىٰ صور مغايرة جوهريا لتلك الصورة، فيضربون شارعا فيه سفارة، أو قسم شرطة، وفيه من المدنيين والبرآء، فيقتلون الجميع، ولم يكن قتل هؤلاء المقصودين بالقتل، ولو كانوا كفّارا؛ لازما متعينا في نفسه، ولا كانوا مستولين علىٰ المسلمين محتمين بيهم، ولا يمكن النفوذ إليهم إلا بقتل المسلمين.

ونشير إلىٰ أن هناك إشكالات أخرىٰ في الاشتراك في النظام الديمقراطي، أعرضنا عنها تجنبا للإطالة، ولوضوح أنها مفاسد ومخالفات للشريعة الإسلامية، ليس في التفصيل فيها جديد، كطبيعة البرلمان الديمقراطي، وعلاقته بالشورىٰ الإسلامية ومفاسده التي يمكن إجمالها: في عدم اشتراط التقوىٰ والدين في أعضائه، وفتح باب التصويت والانتخاب لكل أحد دون اعتبار شرعي ومصلحي. فضلًا عما في النظام الديمقراطي الليبرالي من المساواة علىٰ أساس الوطن، بما يخالف بعض أحكام الشريعة، وكذلك حرية الرأي، والتعبير، والإبداع، وبعض الأحكام المتعلقة بالمرأة.

والجواب العام علىٰ ذلك: أن مجرد المشاركة السياسية في نفسها؛ لا تستلزم الإقرار بهذه المخالفات الشرعية، فتتصور المشاركة مع إنكارها ومخالفتها.

علىٰ أننا نقول، في نهاية الأمر، إنه بسبب تلك المفاسد الملازمة، والتي لا تنفك عنها المشاركة السياسية؛ قلنا إن للفقيه أن يحظر المشاركة، ويرىٰ أن المفاسد التي فيها أعظم من المصالح المتوخاة، وأن هذا سائغ اجتهادي، بشرط أن يكون بسبب صحيح، كالنظر المصلحي.

لا يقول قائل إن كلا الحالتين اللتين نفرق بينهما لا يغيران من واقع أن هناك فريقًا مبيحًا، وآخر مانعًا للمشاركة السياسية كسبيل للإصلاح، فلماذا هذا الجهد للتفريق بين مناطين للتحريم، مع كون الفريقين سيحرمان للمشاركة في نهاية الأمر؟ وبغض النظر عن أن رتبة الخلاف -سائغا أو غير سائغ- مؤثرة في درجة إنكاره، وفي حكم مخالفه ومدىٰ إعذاره، فإن هذا ليس الغرض الرئيس من التفريق الذي حققناه.

وذلك أن هذا التفريق لا يعنينا نحن أيضًا بالنسبة لنفس المسألة أصلًا، ولا بالنسبة لثمرة الحكم فيها، بقدر ما يعنينا بالنسبة للكشف عن الطبيعة الإبستمولوجية

والاستدلالية للفقه السلفي، التي استفضنا فيها في الفصل السابق: التكوين العلمي للسلفية. **فيأتي هذا الفصل بمثابة التطبيق العملي لذلك التكوين العلمي، حين يتم تشغيله في مواجهة الإشكالات الواقعية، والتحديات الآنية بما ينتج علبة الأدوية السلفية: برنامج السلفية وجهاز أجوبتها، التي نرمي من خلال استعراضها، ونقدها الكاشف عن خلل كثير من مبانيها؛ إلىٰ الكشف عما نعتقد أنه سيكون سببا فيما نعتقد أنه سيكون أفولا السلفية المعاصرة، عن طريق فشل أجوبتها الثقافية -العلمية-، وغير الثقافية -الحركية والقتالية- في تحقيق الفعالية في مواجهة الواقع، وجذب الجمهور. بما يعني أننا في حقيقة الأمر نقدم مسوغات الأطروحة التي نعرضها في ذلك العمل.**

ولبيان أهمية التفريق بين بين مناطي التحريم: الشرك والكفر من جهة، والمصلحة والمفسدة من جهة أخرىٰ؛ نضرب مثالًا علىٰ فقر المجال السلفي التداولي في إدراك ذلك التفريق. ثم بيان تفاوت ذلك الفقر نفسه، حيث سنشرح ذلك بمثالين كاشفين.

فرغم أن الألباني لا يمنع من العمل السياسي؛ لحرمته الذاتية، ولكن لأجل المصلحة التي تقتضي تأخيره لمرحلة ما بعد التصفية والتربية، كما سيأتي؛ إلا أنه قال بحرمة المشاركة في البرلمانات والانتخابات لمفاسدها الذاتية. وهذا بناء لا إشكال فيه من الناحية الفقهية المجردة، **لكن يدخله الإشكال من حيث كون تصور التصفية والتربية المعلق عليه كل شيء هذا= يعد تصورًا ضبابيًا، غير ممكن التحقق وفق معايير الشيخ إلا في وسط غني بآثار الرسالة والرشد، وما كان كذلك= فلن تقوم فيه الحاجة لمعضلة الإصلاح بكافة تفاصيلها المعاصرة هذه أصلًا!**

وإذا كان المبيح يقر بهذه الإشكالات، ويعارضها، ويُنكرها، ويتخذ المشاركة سبيلًا لذلك؛ فإن البحث معه لا يكون في حكم هذه المفاسد، ولكن في السبب الذي لأجله يحتمل التعرض لذريعة هذه المفاسد، وهي المصالح، فيكون البحث في تلك الحالة مصلحيًا كما تقدم، ويرجح كل من الطرفين جهة من الجهتين، ومن ثم يبني رأيه الفقهي علىٰ ذلك الترجيح.

فالمقصود أنه ما دام البحث بمعزل عن نفس المكون الكفري، أو المحرم، في المشاركة السياسية، في حكمه الذاتي؛ فالأصل أن يبقىٰ الخلاف سائغًا فيما وراء ذلك. وهذا لا يلغي وجود إسلاميين لا يقرون بمعظم تلك المفاسد، أو يجوزونها،

إما براجماتية، أو اقتناعًا وفق اجتهادات خاصة، كالاتجاهات التنويرية. لكن فرض البحث الآن في حالة التسليم بما سبق من مكون كفري ومحرم، ولا شك أن هذا هو الغالب علىٰ السلفيين بخاصة، الذين يجوزون المشاركة السياسية، بل وكثير من الإخوان المسلمين أيضا.

هذا التنظير الذي نطرحه لم يلتفت إليه الألباني، حيث رأىٰ أن المسألة بجملتها غير اجتهادية، **فقد سئل**: «عندما تواجه بعض الناس بهذه الحقائق، وهذا الكلام الطيب، يقول لك: هذه مسألة اجتهادية، فهل هذا كلام مقبول؟»

فأجاب: «مرفوض بالمائة مليون، أولا: نحن نقول لهؤلاء الذين يقولون هذه مسألة اجتهادية، من المجتهد فيها؟، أين هؤلاء المجتهدون وهم أغلقوا باب الاجتهاد؟، لا يحسن أحدهم أن يصلي صلاة الرسول ﷺ، هذه تتكرر كل يوم خمس مرات، وين هذا المجتهد؟، الله المستعان، الله المستعان»[1].

ويوافقه الوادعي في الجملة، حيث سئل: «هل الانتخابات من المسائل الاجتهادية؟»، **فأجاب**: «مسكين، مسكين الذي يقول: إنها مسألة اجتهادية، . . . ، وكيف نقول إنها أمور اجتهادية؟!، فإذا ارتد رجل يمني مسلم، فهل نقول إنه أمر اجتهادي، أم نقول: إن الرسول صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وسلم يقول: «من بدل دينه فاقتلوه»، فهل في الديمقراطية أن الرجل المسلم إذا ارتد يقام عليه الحد؟، لا يقام عليه الحد، فكيف يقال: إنه أمر اجتهادي. فالحزبية تعمي وتصم، فمنهم من يقول: واجب، ومنهم من يقول: أمر اجتهادي، ورب العزة يقول في كتابه الكريم: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾، ويقول ﷻ: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾، ويقول: ﷻ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾»[2].

ومن الواضح أن الوادعي ينطلق في هذه المسألة من نفس منطلقات الجهاديين،

---

(١) الهدى والنور، (٣٢٨).

(٢) انظر: «غارة الأشرطة»، للوادعي: (٢/ ١٥٣-١٥٤).

باعتبار المشاركة السياسية الحداثية كفرا بحد ذاتها. ولذلك لا يختلف الجهاديون أن الخلاف في المشاركة السياسية والبرلمانية ليس خلافا سائغا ولا اجتهاديا، وإن اختلفوا بعد ذلك في إمكان إعذار المخالف، بالجهل أو التأويل؛ من عدمه.

ينبغي التفريق بين مأخذ الكلامين السابقين، فإن الألباني يرىٰ عدم الاجتهادية في المسألة لا في نفس الأمر، بل لأجل قصور وعدم كفاية المتصدرين للعمل السياسي من الإسلاميين علميًا. وفي هذا خلل من جهة أن المتصدرين للعمل السياسي ليسوا صادرين في ذلك عن رأيهم فحسب، بل إن لهم مرجعيات شرعية، كفتاوىٰ السابق ذكرهم، فضلا عن بعض الرموز الحركية من المشايخ السلفيين الذين قدموا تأصيلات شرعية سلفية لحكم المشاركة السياسية. ولكن يبقىٰ أنه أوقف الحكم باجتهادية المسألة علىٰ أهلية المجتهد فيها. أما الوادعي؛ فإنه -وفقًا لتنظيره السابق- يرىٰ أن المسألة ليست اجتهادية في نفس الأمر، ومن ثم يقطع بضلال وفسق وبدعة الداعي لتلك الانتخابات والمشارك فيها. وبين التنظيرين، علىٰ خللهما؛ بون واضح، كالبون بين نوعي الفقه ودرجتهما.

فهل ظهر أثر لذلك عند التطبيق الواقعي؟ الجواب: نعم. فإنه وإن كان من الصحيح أن الألباني عارض المشاركة البرلمانية في ظروف واقعية. إلا أن الطابع المصلحي الموجود في البناء الألباني للمنع من المشاركة السياسية، قد ظهر جليًا في انتخابات الجزائر أوائل تسعينيات القرن الماضي. ورغم أن هذه المسألة واردة علىٰ التحريم الألباني الذاتي في باب السياسة، وهو المشاركة في البرلمانات الديمقراطية، لا علىٰ التحريم المصلحي المؤقت للمشاركة والاشتغال بالسياسة عمومًا، كما سيأتي، إلا أن وجود الفكرة المصلحية عند الألباني؛ قادته إلىٰ تجويز التصويت، مع الحفاظ علىٰ منع الترشيح، والسبب في انهزام مفسدة الألباني، بل المحرمات الذاتية التي عنده في الباب؛ أمام المصلح، في ذلك الحدث بالذات هو الطمع الإسلامي الذي شاع حينها في الإتاحة الممكنة لفوز السلفيين بالانتخابات، والقدرة علىٰ الوصول للسلطة. وإن كان ذلك قد تكرر في انتخابات الأردن أيضا، مع فرص شبه مستحيلة في فوز الإسلاميين.

رجح الألباني أنه علىٰ المصوتين في الانتخابات اختيار أخف الضررين، وقال بالتفريق بين حكم الترشح، فحافظ علىٰ رأيه بعدم جواه؛ وحكم الترشيح، فكان يراه

جائزا، أو فوق ذلك، واشتهر عنه ذلك في انتخابات الأردن وغيرها، فضلا عن أشهر فتاوىٰ الألباني في ذلك المجال: فتواه في الانتخابات الجزائرية، فأفتىٰ بالتصويت للإسلاميين في الانتخابات الجزائرية، التي أعقبها الاقتتال الداخلي الطويل عقب الانقلاب العسكري علىٰ نتائج الانتخابات[1]، وقد أفرد العدد الرابع من مجلة «الأصالة» مساحة خاصة لجوابات الشيخ الألباني عن استفتاءات جبهة الإنقاذ، الخاصة بخوض الانتخابات البرلمانية بالجزائر.

قال الألباني: «لكن لا أرىٰ ما يمنع الشعب المسلم، إذا كان في المرشحين من يعادي الإسلام، وفيهم مرشحون إسلاميون من أحزاب مختلفة المناهج، فننصح -والحالة هذه- كل مسلم أن ينتخب من الإسلاميين، ومن هو أقرب إلىٰ المنهج العلمي الصحيح، أقول هذا وإن كنت أعتقد أن هذا الترشيح والانتخاب لا يحقق الهدف المنشود، من باب تقليل الشر، أو من باب دفع المفسدة الكبرىٰ بالمفسدة الصغرىٰ، كما يقول الفقهاء»[2]، ونلاحظ أن تلك الفتوىٰ تتناصّ في وضوح مع فتوىٰ اللجنة الدائمة -في الحكم والبناء الاستدلالي -حول نفس الموضوع- الانتخابات.

(٤)

إذا تجاوزنا المانعين من المشاركة السياسية؛ فإننا نجد الاهتمامات السلفية بالإصلاح السياسي تتفاوت، ما بين الاتجاه العلمي الدعوي التقليدي، والاتجاه الحركي.

الغالب علىٰ الاتجاه العلمي التقليدي، مع تحفظه علىٰ التوسع في المشاركة السياسية، أو كثرة الإدلاء بالآراء حولها أصلا؛ الغالب عليه تسامحه مع الاتجاه الذي يعظم من مصالح المسلمين عموما، والسلفيين خصوصا، ومن ثم وجدنا فتاوىٰ من

(١) الهدى والنور، (٣٤٤).

(٢) انظر: «أجوبة العلامة الألباني على أسئلة جبهة الإنقاذ - الجزائر»، مجلة الأصالة، العدد الرابع، ١٥ شوال ١٤١٣هـ، (ص ٢٠).

رموز السلفية الكبار؛ تبيح التصويت والمشاركة في الانتخابات والبرلمانات.

فقد سئل ابن باز عن شرعية الترشيح لمجلس الشعب، وحكم الإسلام في استخراج بطاقة انتخابات بِنِيَّةِ انتخاب الدعاة والإخوة المتديِّنين لدخول المجلس؟ فأجاب: «إن النبي ﷺ قال: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ**»، لذا فلا حَرَجَ في الالتحاقِ بمجلسِ الشعْبِ، إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق، وعدم الموافقة علىٰ الباطل؛ لما في ذلك مِنْ نصر الحق، والانضمام إلىٰ الدُعاة إلىٰ الله، كما أنه لا حَرَجَ كذلك في استخراج البطاقة التي يُستعان بها علىٰ انتخابِ الدُعاة الصالحين، وتأييد الحق وأهله، والله الموفق»[1].

أما العثيمين؛ فيصرح في فتوىٰ مشهورة بوجوب الترشح والدخول لهذه البرلمانات، ويفضل مصلحتها مطلقا، ولو كان الداخل صوتا واحدا لا يؤثر ماديا في اتجاه التصويت داخل البرلمان؛ فربما تعمل كلمةُ حقٍّ عمَلَها، وينفع الله بها، ويغير، كما في فتوىٰ برلمان الكويت الشهيرة: «أنا أرىٰ أن الانتخابات واجبة، يجب أن نعين من نرىٰ أن فيه خيرًا؛ لأنه إذا تقاعس أهل الخير من يحل محلهم؟، أهل الشر!، أو الناس السلبيون الذين ليس عندهم لا خير ولا شر، أتباع كل ناعق، فلابد أن نختار من نراه صالحًا، فإذا قال قائل: اخترنا واحدًا لكن أغلب المجلس علىٰ خلاف ذلك، نقول: لا بأس، هذا الواحد إذا جعل الله فيه بركة، وألقىٰ كلمة الحق في هذا المجلس، سيكون لها تأثير ولابد، لكن ينقصنا الصدق مع الله، نعتمد علىٰ الأمور المادية الحسية، ولا ننظر إلىٰ كلمة الله ﷻ»[2].

وسئلت اللجنة الدائمة، المكونة من: عبد الله بن قعود، وعبد الله بن غديان، وعبد الرزاق عفيفي، وعبد العزيز بن باز: «هل يجوز التصويت في الانتخابات والترشيح لها؟ مع العلم أن بلادنا تحكم بغير ما أنزل الله»، فأجابت: «لا يجوز للمسلم أن يرشح نفسه رجاء أن ينتظم في سلك حكومة تحكم بغير ما أنزل الله،

---

(١) مجلة لِواء الإسلام، العدد الثالث، ذو القعدة سنة ١٤٠٩هـ - يونيو سنة ١٩٨٩م. نقلها: عمر سليمان الأشقر،

«حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية»، (ص ١٣٦-١٣٧).

(٢) انظر: «لقاءات الباب المفتوح»، لابن عثيمين: اللقاء (٢١١).

وتعمل بغير شريعة الإسلام، فلا يجوز لمسلم أن ينتخبه أو غيره ممن يعملون في هذه الحكومة، إلا إذا كان من رشح نفسه من المسلمين، ومن ينتخبون يرجون بالد خول في ذلك؛ أن يصلوا بذلك إلىٰ تحويل الحكم إلىٰ العمل بشريعة الإسلام، واتخذوا ذلك وسيلة إلىٰ التغلب علىٰ نظام الحكم، علىٰ ألا يعمل من رشح نفسه بعد تمام الدخول إلا في مناصب لا تتنافىٰ مع الشريعة الإسلامية»[1].

لقد كانت هذه الفتاوىٰ، وبخاصة أنها من رموز السلفية التقليديين؛ مثار حنق من الوادعي، المانع من المشاركة السياسية مطلقا، وقد تكلم في ذلك مرارا، واعدا بمراجعة المشايخ للتراجع عن هذه الفتاوىٰ الخاطئة، التي دخلت عليهم بخداع الإخوان المسلمين[2].

ويمكن أن نلاحظ أنه رغم التشدد من الرموز التقليديين في موضوع الأحزاب؛ فإننا لمسنا فيما سبق تسامحًا واضحا، نسبيا أحيانًا وواسعا أحيانا؛ تجاه المشاركة السياسية البرلمانية تصويتا وترشحا. يمكن أن نقرأ ذلك وفق المكون العقدي للسلفية. فإن فكرة الحزب والجماعة؛ ترتبط في المخيلة السلفية بالجو السجالي الجاثم علىٰ مسيرتها الصراعية مع الفرق الكلامية. وقد ذكرت بعض الفتاوىٰ التي أوردناها مقاربة نصية بين الأحزاب والجماعات المعاصرة، والفرق الكلامية القديمة. فوجود جماعات، وأحزاب، لها مرجعياتها الشرعية والتنظيمية، سيجعلها تنافس الرموز السلفية علىٰ السلطة المجتمعية والعلمية القائمة علىٰ النقاء العقدي. ولا نزعم بهذا أن تلك الفتاوىٰ صدرت بهذا اللحاظ مجردا، بمعنىٰ أنها فتاوىٰ تنافسية إقصائية، ولكن نزعم أن نفس المكون العقدي يلتبس بذلك المكون التنافسي، فلا يتخلص أحدهما من الآخر، ويكون كلاهما دينًا ومصلحة شرعية في الفقه السلفي.

إذا عطفنا إلىٰ الجبهة الألبانية من السلفية العلمية المانعة من المشاركة السياسية، فيجب أن نلاحظ جوهرين لهذا الاتجاه: فهو يمنع المشاركة في صورة البرلمان الحديث لما فيه من مفاسد ومحرمات ذاتية. وهو من جهة أخرىٰ يمنع المشاركة السياسية، والاشتغال السياسي مطلقا، ولكن لغلبة المفسدة علىٰ المصلحة. بمعنىٰ أن

---

(١) انظر: «فتاوى اللجنة الدائمة (١»): (٢٣/ ٤٠٦-٤٠٧).

(٢) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ٣١٤-٣١٥).

المنع الألباني للسياسة هو مؤقت مرحلي، ليس ثابتا ولا ذاتيا.

يبدو هذا الأمر واضحا في نظر الألباني للإصلاح السياسي، من خلال عبارته المفتاحية: «**الآن - أرىٰ: من السياسة؛ ترك السياسة**»[1]، فيرىٰ الألباني أن هناك أمورا أخرىٰ ينبغي أن تقدم علىٰ الاشتغال بالسياسة، مع إقراره بأن «السياسة من الدين، والأمة مأمورة بها شرعًا»[2].

الألباني يقدم حالة إحالية إرجائية للإصلاح السياسي، بعد الإصلاح الديني. وهذا هو جوهر المشروع الإصلاحي الألباني السلفي: «التصفية والتربية»، فيبين الترتيب الصحيح لما يجب أن ينشغل به من وجهة نظره قبل السياسة، فيقول: «قلت لك أنفًا: نحن لا نعمل بالسياسة؛ لأنه ما عندنا ما يشغلنا عن السياسة أهم بكثير، وهو إصلاح العقائد، وإصلاح العبادات، والأخلاق، وأنا أكرر الآن علىٰ مسامعك: لا تفهمن مني أنه السياسة ليست من الإسلام، السياسة من الإسلام، وعندنا كتب أُلفت في ذلك، كالسياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، لكن هنا الشاهد بالنسبة لي، لأني قلت له: لكني أرىٰ الآن، الآن أرىٰ من السياسة ترك السياسة؛ لأننا ننشغل بما هو أهم من ذلك، ومع ذلك قضينا ما شاء الله من سنين طويلة، ولم نستطع أن نشكل أمة تتجاوب معنا، وتتحرك معنا»[3]، كما أنه «المسلمون اليوم: محاطون بدول كافرة قوية في مادتها، ومبتلون بحكام كثير منهم لا يحكم بما أنزل الله، أو لا يحكمون بما أنزل الله إلا في بعض النواهي دون بعض، مما لا يساعدهم علىٰ أن يعملوا عملا جماعيا وسياسيا لو كان ذلك في مكنتهم وفي طوقهم»[4].

يمكن القول إن: «رؤية الألباني السياسية تظهر بشكل واضح بعد فشل السياسات التي اتبعتها الجماعات السلفية المختلفة في العالم الإسلامي، فقد آلت السلفية الإصلاحية إلىٰ الضمور: بعد وفاة الأفغاني وعبده ورضا، أما السلفية الوطنية في

---

(١) الهدىٰ والنور، (٣٩٣).

(٢) الهدىٰ والنور، (٣٤٧).

(٣) الهدي والنور، (٣٩٣).

(٤) انظر: «حياة الألباني وآثاره»، للشيباني: (١/ ٣٧٧)، فتوى بعنوان: «الطريق الرشيد نحو بناء الكيان الإسلامي».

المغرب؛ فقد فقدت بريقها عقب الاستقلال وذهاب الاستعمار المباشر، وغياب شخصيات كاريزمية وعلمية، أمثال: علال الفاسي، ومالك بن نبي، وفي السعودية؛ أخذت السلفية الوهابية بالانحسار والانشقاق، بعد أن تحولت إلىٰ هيئات ومؤسسات ضعيفة داخل الدولة»(١)، وهذا واضح في ضرب الألباني المثال علىٰ فشل الحركات الإسلامية في الإصلاح لاستعجالها قبل تكوين القاعدة السليمة، بحركة جهيمان، التي حصلت في الحرم، وأنها من نتائج الحكمة القائلة: من استعجل الشيء قبل أوانه؛ عوقب بحرمانه(٢)، وكذا في موقفه من العمل السياسي في الجزائر وما أدّىٰ إليه(٣)، فقد كان الألباني يستحسن مقولة حسن البنا: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم؛ تقم لكم في أرضكم»(٤)، ويراها متجانسة مع ما يدعو إليه من تصحيح العقيدة والعبادة والسلوك قبل الانخراط في السياسة .

إن نظرة الألباني لحقيقة الأمور، وهرم المهمات الأساسية للأمة في الإسلام؛ تؤدي به إلىٰ عدم المبالغة في تضخيم دور المؤامرات الداخلية والخارجية في منع الحكم بالإسلام، فيقول: «لا بد هنا من بيان أمر مهم جدا يغفل عنه الكثيرون فأقول: ليست علة بقاء المسلمين فيما هم عليه من الذل واستعباد الكفار حتىٰ اليهود لبعض الدول الإسلامية، هي جهل الكثيرين من أهل العلم بفقه الواقع أو عدم الوقوف علىٰ مخططات الكفار ومؤامراتهم كما يتوهم»(٥)، «وإنما العلة هي إهمالهم العمل بأحكام الدين كتابا وسنة»(٦).

فليست العلة عدم العلم بالمؤامرات، داخلية وخارجية -كما يشيع في أدبيات الاتجاه الجهادي مثلا-، ولكن نقص العلم، وهو ما يمثل: اتجاه الألبانية الحركي،

---

(١) انظر: «الخطاب السياسي للسلفية الألبانية»، لمحمد زاهد جول، ضمن: «رماح الصحائف: السلفية الألبانية وخصومها»، (ص ٩٥-٩٦).

(٢) راجع: الهدى والنور، (٢٠١).

(٣) راجع: الهدى والنور، (٢٦٦)، و(٣٥٤).

(٤) راجع: لقاءات المدينة المنورة لعام ١٤٠٨هـ، (٦).

(٥) انظر: «سؤال وجواب حول فقه الواقع»، للألباني، نشرها: علي الحلبي: (ص ٣٩-٤٠).

(٦) انظر: «سؤال وجواب حول فقه الواقع»، للألباني، نشرها: علي الحلبي: (٤١).

الاتجاه التَّقْوِي الكموني الإصلاحي الداخلي، مع وجود مضامين حركية يسيرة فيه، وهذا ما جعله تيارا علميا، لا حركيا.

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أيضًا أن الألباني منع من الاشتغال بالسياسة منعا عاما، بل رأىٰ الألباني وجوب أن يوجد في الأمة من يشتغل بالسياسة، علىٰ سبيل الفرض الكفائي، فقال: «الاهتمام بالعمل السياسي: قد ذكرت آنفا إنه سابق لأوانه، لكن الخاطرة التي خطرت في بالي: أن هذا العمل ينبغي أن يكون محصورا في أفراد من خاصة المسلمين، كأي علم هو من فروض الكفاية، أما تشغيل عامة المسلمين، من كان منهم عالما وطالب علم، وغير هذا، إشغاله بهذا الأمر في الحقيقة إلهاء وإشغال لهم عما هو أهم لهم من مثل هذا العلم»(١). وهذا منسجم مع النظرة الألبانية المصلحية للسياسة.

هناك مضمون سياسي لا يخفىٰ في حياة الألباني ومواقفه وآرائه. ويبدو أن هذا الأمر كان قديما، فقد ذكر الألباني أن من ضمن الكتب التي كان يعقد فيها المجلس العلمي بسوريا: «منهاج الإسلام في الحكم» لمحمد أسد(٢)، وكان الألباني راديكاليا غير مؤيد لأنظمة الحكم العربية جملة، ومنها الأنظمة التي عاش تحت حكمها، وقد ذكرنا في سيرته الموجزة في بحث الاشتغال الحديثي أنه تعرض للسجن أكثر من مرة، فضلا عن التهجير، والمنع من التدريس.

- ورغم ما تقدم؛ فإن الألباني لا يرىٰ مخالفه فيما رآه من تأخير الانشغال بالسياسة؛ مبتدعا، بل هو مخطئ مخالف للصحيح من طريق الدعوة. فقد سئل: «هل يُرمىٰ الذين يشتغلون بالعمل السياسي بالتبديع، وما هو الضابط الشرعي لابتداعهم؟»، فأجاب: «هذا ليس من الابتداع بسبيل(٣)، ولا يُسمّىٰ هذا الذي

---

(١) الهدى والنور، (٧٥١).

(٢) انظر: «حياة الألباني وآثاره»، للشيباني: (١/ ٥٧)،

(٣) رغم حسن الفقه الذي في هذا الجواب، وسيره على المنهج العلمي في الحكم على مراتب الخلاف، ودخوله في التأطير الذي ذكرناه سابقا عن البنى الاستدلالية المختلفة للمحرِّمين؛ إلا أنه من جهة أخرى يمثل تناقضًا عند الألباني. فقد حكم الألباني كما ذكرنا سابقا أن المسألة غير اجتهادية، وهذا يستلزم أن يكون المخالف فيها مبتدعا، لأن الخلاف إذا لم يكن اجتهاديا كان غير سائغ، وكل الخلاف غير =

يتعاطىٰ العمل السياسي قبل أوانه مبتدعا، كلُّ ما يمكن أن يُقال بأنه خالف نظام الدعوة إلىٰ الله ﷻ مجتهدا.

لأن الابتداع في الدين هو أن يتقرّب المسلم إلىٰ الله ﷻ بعبادة لا أصل لها في الشّرع، وهو يأتي بها ليزداد تقربًا إلىٰ الله ﷻ بها بزعمه، هذا هو المبتدع، والذين يعملون اليوم في السياسة، فهؤلاء لا يقال إنهم ابتدعوا، لأن السياسة في الإسلام مأمور بها، ويكفي في ذلك رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية التي اسمها السياسة الشرعية.

ولكن القضية تتعلق بأساليب الدعوة، وليس فيما نعتقد بأسلوب الدعوة في هذا الزمان الذي لا يكاد يوجد بلدٌ إسلامي يشبه في فهمه للعقيدة السلفية الصحيحة المجتمع الإسلامي الأول، ولذلك أنا أعتقد أن الدعاة الإسلاميين حقا هم الذين يعنون بإصلاح عقائد غيرهم من المسلمين. أما العمل السياسي؛ فأمر سابق لأوانه، وإن كان لابدّ له منه كوجود الخليفة المسلم»[1]. وبناء علىٰ ذلك أجاب لما سئل: «هل يجوز هجر أهل الجبهة؟» -يعني جبهة الإنقاذ بالجزائر، والسبب مشاركتهم في العملية السياسية: «لا نقول اهجر، لكن أنتم تظلّون تعملون في الدعوة في الكتاب

= السائغ خلاف سنة وبدعة -والخلاف السائغ نفسه منه ما هو سنة وبدعة-. ولا يقال هنا إنه قد يكون من باب إعذار المخالف خلافا غير سائغ، فإن هذا له نظائر كثيرة يقررها المحققون من العلماء، وأبرزها الخلاف في الصفات الإلهية، فهو غير سائغ، ولا يمنع هذا من إعذار المخالفين. وهذا خطأ لوجهين: الأول: أن إعذار المخالف خلافا غير سائغ لا يعني عدم تسمية قوله بالبدعة، وأنه يكون مبتدعا فيه، فإن الإعذار يتعلق بالتأثيم، والعقوبة، أو نوعها، لا بالحكم على القول نفسه. وثانيا: أن مثل هذا التأصيل نفسه بعيد عن فقه الألباني، ولا يكون حسنا من الناحية المنهجية حمل ذلك التناقض على تأصيل ليس له أثر في كتابات الألباني، فالألباني أطلق وصف البدعة على مسائل خلافية اجتهادية كثيرة، بل على مسائل يعتبر قوله هو فيها قولا شاذا أو مبتدعا، فكيف يقال على مخالف في مسألة هو حكم أنها غير اجتهادية؛ إنه غير مبتدع. والحالة الوحيدة التي ترفع التناقض عن كلام الألباني المذكور أن يتخلف شرط عدم اجتهادية المسألة في تلك الحالة، والشرط الذي تقدم ذكره هو جهل المتصدرين للعمل السياسي، بما ينفي عنهم أهلية الاجتهاد فيها أو في غيرها. ومن الواضح أن أعضاء جبهة الإنقاذ لم يكونوا أحسن حالا فيما يتعلق بالفقه والاجتهاد ممن ينتقدهم الألباني. وبذلك يظهر التناقض الذي نشير إليه.

(١) الهدى والنور، (٣٤٧).

والسنة، وبالرفق واللّين وبالتي هي أحسن، وهؤلاء لا تعادونهم، وإنّما تُناصرونهم فيما هم عليه من الحق»[1].

وفي هذا بيان مهم لتصور الألباني لمسائل الخلاف ومراتبها وأحكام المخالف فيها؛ فإن ذلك يخالف التصور المدخلي، والوادعي الذي يرىٰ الاشتغال بالسياسة بدعة، والمشتغل بالعمل السياسي مخدوش في عقيدته ومنهجه.

(٥)

بالوصول إلىٰ السلفية الحركية، التي تقدم الإشارة إلىٰ معناها العام، نكون قد اشتبكنا مع الملف السياسي في الفكر السلفي علىٰ نحو أقرب من قبل. فالاتجاهات الحركية تعتبر السلطة والدولة هدفًا استراتيجيًا لمسارها الإصلاحي. ويعتقد أغلب الباحثين أن التيارات الحركية السلفية هي حاصل مزج المنظومة السلفية العقدية الفقهية مع المنظومة الإخوانية التنظيمية المسيسة، ويصطلحون علىٰ تسمية هذا المزيج بالسرورية نسبة إلىٰ محمد سرور نايف زين العابدين أحد القيادات الإخوانية السورية والذي انتقل للإقامة بالسعودية عقب خلاف بينه وبين القيادات الإخوانية السورية. وهذا بغض النظر عن مدىٰ ونوعية الدور الذي مارسه سرور في نشأة ذلك التيار. فإن تعبير السلفية الحركية بعموم يشير إلىٰ ذلك المزج بين المكون السلفي، في صورته التيمية، لا الوهابية، والمكون الإخواني، في صورته القطبية -سيد ومحمد- في صياغة رؤية لإصلاح الواقع الإسلامي تعتمد علىٰ: الوضوح العقدي، والاجتهاد المصلحي، والاهتمام السياسي الواقعي.

تختلف تلك الرؤية الحركية السلفية بين نموذجين لتحقيق الغاية الإصلاحية:

الأول: التيارات التي تشارك في العملية السياسية في الأنظمة القائمة، ويمثل عبد الرحمن عبد الخالق النموذج القياسي لذلك، إضافة لمحمد سرور، والدعوة

---

(١) الهدى والنور، (٤٠٢).

السلفية في مصر، وبعض رموز السرورية المصرية، كهشام عقدة، ومحمد يسري إبراهيم، وغيرهما.

الثاني: التيارات التي تمنع العمل السياسي في الأنظمة القائمة، وتستعيض عن ذلك بتكوين شبكة مفاهيمية منهجية، للسياسة الإسلامية، وصورة الدولة الإسلامية المطلوبة، لتكوين الطليعة المؤمنة التي تنفذ هذا البرنامج حين تسنح الفرصة. ويغلب هذا النموذج علىٰ الفكر السلفي الحركي، كما عند محمد قطب، وصلاح الصاوي -الذي أباح الانتماء للأحزاب الإسلامية بعد الثورة-، ومحمد شاكر الشريف، وعدنان النحوي، والدعوة السلفية قبل الثورة، بالإضافة لخطاب الصحوة السعودي: وعلىٰ رأسه سفر الحوالي.

وعلىٰ المستوىٰ المضموني ليس هناك جديد في سجال المنع والتجويز للمشاركة السياسية عما ذكرناه في البحوث السابقة، فلا يبقىٰ في ذلك إلا مجرد التوثيق والتفصيل، ولذلك نمضي قدما نحو التجربة الأولىٰ، والأكبر والأوضح، لتيار سياسي يشارك في العملية السياسية، ويقدر علىٰ الوصول لمناطق تأثير ليست بقليلة، ويتمكن من الاستمرار لفترة معقولة تمكّن من رصد تجربته. وهي تجربة الدعوة السلفية بالإسكندرية، وحزب النور. **خاصة وأن تبني الدعوة السلفية لمنع المشاركة قبل الثورة ثم تبنيه للمشاركة، ثم المشاركة بقوة بعد الثورة= يجعل تحليله مثاليًا كمعبر عن النموذجين السابقين في وقت واحد.**

جماعة الدعوة السلفية التي تأسست في نهاية سبعينيات القرن الماضي، علىٰ أيد بعض الشباب السلفي مثل محمد إسماعيل، وأحمد فريد، وسعيد عبد العظيم، ومحمد عبد الفتاح، ثم ياسر برهامي وأحمد حطيبة وعماد عبد الغفور، من تحت عباءة الحركة الطلابية المعروفة باسم (الجماعة الإسلامية) التي كانت تضم الأطياف الإسلامية المختلفة، من السلفيين المتأثرين بالدعوة الوهابية، من خلال الالتقاء بالمشايخ السعوديين خلال رحلات الحج والعمرة، بالإضافة للتأثر بمشايخ جماعة أنصار السنة المحمدية، وبالإضافة لشباب الإخوان من الجيل الثالث. ونتيجة للاختلاف في التوجهات؛ استقل الشباب السلفيون، ورفضوا الانضمام لإعادة تأسيس لجماعة الإخوان المسلمين بعد إفراج السادات عن بعض قيادات الإخوان في

تلك الفترة. كوّن الشباب ما أسموه أول الأمر (المدرسة السلفية) عام (١٩٧٧)، التي تطورت لاحقًا إلىٰ (الدعوة السلفية).

لا يختلف تنظير الدعوة السلفية فيما يتعلق بحكم الديمقراطية، والمخالفات التي فيها للإسلام عن التنظير السلفي التقليدي.

فالديمقراطية تخالف الشورىٰ في أن مرجعيتها الشعب، بخلاف الشورىٰ التي مرجعيتها الوحي. يقول عبد المنعم الشحات في حوار (أون إسلام): «نحن نرفض الديمقراطية ونرىٰ أنها ليست هي الشورىٰ الإسلامية، والشورىٰ الإسلامية مقيدة بالوحي، فالمرجعية في الإسلام للوحي والشورىٰ إنما تكون في كيفية تطبيقه. وأما «الديمقراطية» فالمرجعية فيها للشعب لا لأي شيء آخر، **وإضافة قيد: «عدم مخالفة الشرع» للديمقراطية يجعلها شيء آخر ليس هو الديمقراطية ولا هو الإسلام!**[1]»[2].

وردا علىٰ سؤال حول إمكانية استثمار الديمقراطية لتطبيق الشريعة الإسلامية، أجاب: «الإجابة الإجمالية أنه يمكن إذا لم يكن في هذا إقرار بباطل، وطالما أن الشعار المرفوع: (لا ديمقراطية لأعداء الديمقراطية)؛ إذن فلا نستطيع أن نسعىٰ إلىٰ تطبيق الشريعة من خلال الديمقراطية إلا بالإقرار بالديمقراطية من حيث المبدأ، بل وفي سنوات ماضية كان الإسلاميون في بلادنا علىٰ الأقل يضيفون إلىٰ الديمقراطية قيد «عدم مخالفة الشرع» فانتبه العالمانيون لهذا وأجروا استجوابات تفصيلية للإسلاميين

---

(١) هذا التأصيل بمجرده ليس صحيحا، فإن هناك من النظريات والنماذج الديمقراطية الغربية ما تتيح أن يكون للديمقراطية مرجع أعلى. وهذا الخلل يرجع إلى السبب الإجمالي الذي ذكرناه عن تصور الديمقراطية كلًّا واحدا لا يتركب، وإن كان هذا المعنى موجودا في أدبيات الدعوة السلفية وبخاصة بعد الثورة، فهو من التناقض بين تأصيلين دون تبيين سبب تغيره، أو هو من التناقض بين التأصيل العام وبعض أفراد الكلام التحليلي. ولكن المهم أن الخلل المذكور فوق راجع لذلك الخلل الإجمالي الذي أشرنا إليه في البحث من قبل. ولكن هذا ليس نقطة البحث في كتابنا. راجع نقد ذلك التأصيل في كتاب: «فقه الاستضعاف»، لأحمد سالم.

(٢) سلفيو الإسكندرية يرفضون التنازلات الانتخابية، حوار أجراه: علي عبد العال مع عبد المنعم الشحات، ونشر بتاريخ ٢١ نوفمبر/ ٢٠١٠م، على موقع أون إسلام:
http://www.onislam.net/Arabic/newsanalysis/newsreports/Islamic-world/126668-salafia.html

حول عدد من القضايا، مثل حرية الإبداع، وولاية الكافر، وولاية المرأة».

وفي ضوء ذلك يؤكد الشحات عدم جدوىٰ المشاركة الديمقراطية في تحقيق الأهداف الكبرىٰ للدعوة السلفية؛ لأنها في أفضل أحوالها لا تقدم أكثر من مساعدات جزئية، وخدمية، وليس هذا بهدف مصلحي تقدم من أجله الدعوة السلفية، والإسلاميون بعموم كما هو المنبغي؛ تنازلات لا يملكون تقديمها: «لا يجوز أن أرتكب منكرا لكي أنهىٰ غيري عن ارتكاب منكر، ولو كان المنكر موضوع الإنكار أشد، فكيف إذا كان العكس؟! وكيف إذا كانت وسائل إنكار المنكر الشرعية متاحة واحتمالات الاستجابة التي تؤدي إلىٰ زوال المنكر متساوية؟!

وأهم من ذلك أن إخواننا الذين يرون المشاركة في الانتخابات يطرحون سؤالا غير مساو للواقع، فيقولون: احتمال هذه المفاسد من تطبيق الشريعة بينما نجد أنهم بعد عدد من التجارب نزل سقف طموحاتهم إلىٰ أن يكونوا جبهة معارضة قوية وفقط، ولا يخوضون الانتخابات إلا علىٰ ٣٠٪فقط من المقاعد لا ينجحون كلهم بطبيعة الحال.

فهل تتحمل كل هذه المفاسد الشرعية من أجل معارضة قوية لا تستطيع أن تحقق أي تقدم تشريعي كما استشهد الدكتور عبدالمنعم أبو الفتوح علىٰ هذا بالتعديل الدستوري الذي رفضته جماعة الإخوان وغيرها والذي تم في ظل حصول الإخوان علىٰ ٨٨ مقعدا في مجلس الشعب. وغاية ما يمكن تحقيقه مصالح خدمية جزئية علىٰ حساب تنازلات شرعية لا يملك أحد حق تقديمها». وهو ما يؤكده برهامي فيقول في فتوىٰ له عام (٢٠١٠) حول حكم مساندة بعض المرشحين الإسلامين علىٰ أساس أنهم يخدمون الأهالي: «لا نرىٰ المشاركة في الانتخابات، خصوصًا إذا كان الأشخاص يدخلون ضمن الأحزاب العلمانية -وكلها الآن علمانية-، والمستقلون يعجزون، وأكثرهم لا يريدون نصرة قضية الدين! وإلا فمن الذي مرر قانون رفع سن الطفولة إلىٰ ١٨ سنة الذي حرم الزواج قبلها، ومنع من يريد الإسلام من الكفار قبل هذا السن من إشهار إسلامه إلا هؤلاء الذي يسميهم الناس طيبين أو صالحين؟! دخلوا لخدمة الأهالي ولا دخل لهم بما سوىٰ ذلك من المسؤوليات الجسيمة علىٰ أعضاء هذا المجلس»[1].

---

(١) مساندة بعض الداخلين في انتخابات مجلس الشعب ممن يُظن بهم مساعدة أهالي مركزهم أو دائرتهم، =

ويقول عبد المنعم الشحات في مقال آخر بعنوان: السياسة منزلق الإسلاميين إلىٰ العنف نشر عام ٢٠٠٧م: «وقد تكون الاستفادة -أي استفادة الغرب من مشاركة الإسلاميين- هي كم التنازلات التي يقدمها أصحاب هذا الاتجاه من إخضاع الإسلام للحضارة الغربية تحت مسمىٰ تجديد الدين».

تلك التنازلات التي تعتبر مهاراتٍ وحيلًا لا يقدر السلفيون علىٰ تنفيذها، كما يقول الشحات في حوار موقع أون إسلام السابق: «عدم التعاون مع الإخوان في الانتخابات التشريعية بسبب **الموانع الشرعية والتنازلات والحيل التي لا يستطيع السلفيون القيام بها** فيقول: فلا بد من مراعاة أن الوصول إلىٰ صناديق الانتخاب يحتاج إلىٰ مهارات وحيل لا يتمكن منها السلفيون، فنسمع مثلا عن أن الأخوات يضطرون إلىٰ ارتداء خمارات ذات طابع لا يوحي بانتماء صاحبتها إلىٰ الأخوان، لكي تصل إلىٰ صندوق الانتخاب بسلاسة، فهل يا ترىٰ: سوف تخلع المتنقبة نقابها، ويحلق الملتحي لحيته من أجل معركة خاسرة، وهذا من باب التنزل في المناقشة وإلا بالمانع الشرعي هو الأهم».

وكانت الدعوة السلفية قد أصدرت منذ قديم، عام (١٩٨٧) بيانا بعنوان (الانتخابات البرلمانية في الميزان)، وأعادت نشره عام (٢٠٠٨)، لخصت فيها أسباب عدم جواز المشاركة السياسية الديمقراطية في ثمانية أسباب:

١- أنها تسمح لغير المسلمين بأن يعرضوا مناهجهم وعقائدهم علىٰ الناس، وأن يكون الشعب هو الحكم بينهم وبين المنهج الإسلامي، وهذا باطل مخالف للتسليم والانقياد لحكم الله.

٢- أن الدستور يلزم أصحاب المنهج الإسلامي أن يظلوا محافظين علىٰ النظام الديمقراطي، ولو حصلوا علىٰ الأغلبية.

٣- أن المشاركة تتضمن الجلوس مع من يخالفون الشريعة ويُعرِضون عنها.

= فتوى لياسر برهامي، على موقع: صوت السلف بتاريخ ٦ رمضان/ ١٤٣١ ?، ١٥ أغسطس ٢٠١٠م:
http://www.salafvoice.com = article.php ?a = 4689&back =aHR.cDo vL3d3dy 5zYWxhZnZ vaWNILm NvbS9hcn RpY2xI cy5waHA /bW9K pxn1YN hdGVnb3 J5JmM9 MjI3

٤- أن المشاركة تؤدي إلىٰ تمييع العقيدة الإسلامية، وبخاصة قضية الولاء والبراء والحاكمية.

٥- أن الجماعات الإسلامية الداخلة هي الخاسرة، والأعداء هم الكاسبون، بتنظيف سمعتهم أمام الجماهير بأنهم لا يضطهدون الإسلاميين، ويسمحون لهم بالمشاركة.

٦- تحالف أو تعاون الجماعات الإسلامية مع تلك الاتجاهات، يميِّع القضية الإسلامية في نظر الجماهير.

٧- الإصلاحات الجزئية التي يهدف إليها الإسلاميون غير مؤثرة، وسرعان ما يزول أثرها، وتبقىٰ الآثار السيئة لتمييع القضية.

٨- تصور الإسلاميين بإمكان التسلل للسلطة علىٰ حين غفلة من أهلها، وصفه بالسذاجة قد لا يكفي.

سيطرة التيار العلماني علىٰ الساحة السياسية، محليا ودوليا؛ كان هو الآخر من أهم الموانع من الاشتغال بالسياسة في نظر الدعوة السلفية، حيث ستمنعها تلك القوىٰ، نظرا لميل كفة ميزان القوة نحوها، من إجراء أي إصلاح حقيقي، وهذا بالإضافة إلىٰ التنازلات الشرعية غير المقبولة المطلوبة من الدعوة، كما يقول برهامي في مقال نشر عام (٢٠٠٧)[(١)]، قال في سياقه: «إلىٰ أن معطيات هذه اللعبة في ضوء موازين القوىٰ المعاصرة عالميا وإقليميا وداخليا لا تسمح بالمشاركة إلا **بالتنازل عن عقائد ومبادئ وقيم لا يرضىٰ أبدا أحد من أهل السنة أن يضحي بها في سبيل الحصول علىٰ كسب وقتي، أو وضع سياسي، أو إثبات الوجود علىٰ الساحة، فهذه المبادئ أغلىٰ وأثمن من أن تُباع لإثبات موقف أو لإسماع صوت بطريقة عالية**، ثم لا يترتب علىٰ هذه المواقف في دنيا الواقع شيء يذكر من الإصلاح المنشود والتطبيق الموعود لشرع الله». ولذلك فإن الدعوة لم تكن ترىٰ جواز الترشح من خلال أحزاب علمانية، كما يقول برهامي في فتواه السابقة عن مساندة بعض المرشحين: «فلا نرىٰ المشاركة

---

(١) المشاركة السياسية وموازين القوى، مقال لياسر برهامي، على موقع صوت السلف، بتاريخ ٢ ربيع أول/ ١٤٢٨ هـ، ٢٠/مارس/ ٢٠٠٧ م:

http://www.salafvoice.com/article.php?a=664

في الانتخابات، خصوصًا إذا كان الأشخاص يدخلون ضمن الأحزاب العلمانية -وكلها الآن علمانية- والمستقلون يعجزون، وأكثرهم لا يريدون نصرة قضية الدين!».

وكان برهامي قد ذكر في رسالته القديمة، والمركزية بين أدبيات الدعوة السلفية: (السلفية ومناهج التغيير) أن مفاسد الديمقراطية: «الأحزاب التي تقوم علىٰ مبادئ العلمانية والديمقراطية والاشتراطية والشيوعية، وغيرها من المبادئ الوضعية التي تخالف أصل الإيمان والإسلام، مِنْ فَصْل الدين عن الدولة وأنظمة المجتمع، والمساواة بين الملل كلها، واحترام الكفر والردة وقبولها، كتعدد الشرائع لا يفسد للود قضية كما يزعمون؛ كل هذا من العصبية الجاهلية، والولاء للكافرين والمنافقين مما يستوجب علىٰ مسلم ردّه وهجره ومحاربته والتبرؤ منه».

ثم إن الاشتغال بالسياسة يستنزف طاقات الإسلاميين، كما يقول الشحات في مقاله سابق الذكر عن مزلق الإسلاميين إلىٰ العنف: «ماذا يستفيد الغرب عموما وأمريكا خصوصًا من الزج بالإسلاميين في التجربة السياسية؟! قد تكون الإجابة البديهية هي أنهم يستفيدون **استنزاف طاقات الإسلاميين في مجال الدعاية الانتخابية** التي يفرض عليها قضايا معينة بعيدا عن الدعوة إلىٰ الدين بشموله».

كما أن إقحام الإسلاميين لعبة الانتخابات قد يكون مصيدة يستدرجون بها إلىٰ منزلق العنف، كما يقول الشحات، كما حصل محاولة ذلك في تركيا، والجزائر، وغزة: «فأما تركيا فأجبر الإسلاميون فيها علىٰ تطبيق العلمانية بأيديهم، وأما الجزائر فأُلغيت الانتخابات، وظن الإسلاميون السياسيون السلميون أن بوسعهم أن يحموا إرادة الناخبين بالقوة مع أنهم كانوا لا يغيرون المنكرات الشرعية بالقوة، ولكنها سكرة الإيقاع السياسي المتسارع، وكان ما كان مما يعلمه الجميع، ودخلت أطراف كثيرة في اللعبة، فزادتها تعقيدا من جماعات تكفير، ومن لصوص، وقطاع طريق، وغيرهم، مما صعب مهمة الخروج من مستنقع العنف والعنف المتبادل.

وأما في فلسطين فقد سُمح لحماس بتشكيل الحكومة مع شل حركتها بواسطة قوىٰ خارجية وداخلية مما ورط حماس في الاقتتال الداخلي، رغم أنها حافظت عبر تاريخها علىٰ أن سلاحها موجه فقط إلىٰ اليهود، رغم كل ما يموج به الصف الفلسطيني من تناقضات ومخالفات شرعية.

وقد استثمرت إسرائيل الموقف، وقامت بما قامت به من اعتداءات علىٰ المسجد الأقصىٰ، ولعل قرار تعليق هذه العمليات قد جاء كنتيجة لاتفاق مكة بين فتح وحماس، والذي يمثل تنازلا جديدا تقدمه حماس، لبقاء ظلها في الحكم، الذي جاء علىٰ حساب دعوتها في الداخل، بل وعلىٰ حساب جهادها في الخارج، وحتىٰ التجارب التي لم يحصل فيها الإسلاميون علىٰ الأغلبية استدرجوا فيها إلىٰ العنف، وإن كان محدودا لحماية صناديق الانتخاب، أو لتأمين وصول مؤيدهم إلىٰ هذه الصناديق.

ومما سبق يتضح أن الانتخابات أصبحت مصيدة يُستدرج بها الإسلاميون السلميون إلىٰ منزلق العنف، فتشتت جهودهم الدعوية أو تضييع، بينما يستمر الغرب وأعوانه في عزف أنشودة التطرف والإرهاب . . . إلخ»[1].

ومن المثالب التي تراها الدعوة السلفية في المشاركة في النظام الديمقراطي أنه يتيح المجال أمام العامة والدهماء للمشاركة في الاختيارات السياسية التي تتحكم في مصير الأمة. فيقول ياسر برهامي في مقال عام (٢٠١٠م): «ونظام الأمانات والولايات في النظام الإسلامي يختلف عنه في النظام الديمقراطي المستورد من الغرب، فهو لا يعتمد في الاختيار علىٰ الدهماء والعامة، وإنما يُبنىٰ علىٰ أن يكون هناك طائفة من أهل الحل والعقد عندهم من العلم والعقل والرزانة والحكمة والطاعة لله ﷻ ولرسوله ﷺ والعدالة والعمل بالكتاب والسنة، فيوكل إليهم أمر الاختيار، ولا بد أن يختاروا بناء علىٰ موازين الشرع»[2].

وأخيرا فإن الاشتغال بالسياسة تضييع للأعمار وإشغال عن واجب التصفية والتربية

---

(١) السياسة منزلق الإسلاميون إلى العنف، مقال لعبد المنعم الشحات، نشر بتاريخ ٣ صفر/١٤٢٨هـ، ٢٠/ فبراير: ٢٠٠٧م:

http://www.salafvoice.com/article/ php?a= 655back -aHR.cDo vL3d3dy5 zYWxhZn ZvaWNlLm NvbS9hcn RpY2xicy çwaHA£ Bw9Kp xn1YmN hdGVnb3 JçJmM9 MTIY

(٢) تأملات حول مسالة الاختيار، مقال على: موقع السلف، بتاريخ ٤ من ذي الحجة/ ١٤٣١هـ، ١٠ نوفمبر/ ٢٠١٠م:

http://www.salafvoice.com/article.php?a=4689

والتعليم، الذي ترىٰ الدعوة السلفية أنه الأولوية في سلم الواجبات. يقول الشحات شارحا موقف السلفيين الرافض للمشاركة في العملية السياسية في مقال نُشر عام (٢٠٠٨م): «الدعوة السلفية إذ ترىٰ أهمية التركيز علىٰ إصلاح الأفراد وتربيتهم تربية إيمانية صحيحة مستمدة من الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة مع تصفيتها من شوائب الشرك والبدع القديمة منها كالعقلانية والحديثة كالعلمانية، مع الربط بين هؤلاء الأفراد للتعاون فيما بينهم للقيام بأي صورة ممكنة من صور أعمال الأمة وفروض الكفايات، ترىٰ أن الخوض في جزئيات السياسة التي يعنيها هؤلاء هو نوع من **تضييع الأعمار والأوقات** وانصراف عن واجب الوقت من **التصفية والتربية** إلىٰ أمور هي أشبه بأحاديث السمر، بيد أن أحاديث السمر يقطع بها الليل وهذه الأحاديث يقطع بها العمر»[(١)].

ويقول برهامي عام (٢٠٠٧م)، في شرح الموقف نفسه: «**إن شُغلنا الشاغل الدعوة إلىٰ الله، وإلىٰ دينه وشرعه، وتعليم الناس كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ** والعمل بذلك ولسنا بالذين نعيش حياتنا للطعن في فلان، والقدح في عِلان، والجرح في غيرهم حتىٰ وإن حاول البعض أن يصورنا علىٰ هذه النحو.

ناهيك عن الأثر السيء الذي تتركه في نفوس كثير من عوام المسلمين وهم يبحثون بدورهم عن «شماعة» يعلقون عليها تكاسلهم عن نصرة دين الله، وإلا فتدبر في تعاطف عوام المسلمين مع «غزة» وكيف انقلب إلىٰ سخط عام لما قيل لهم: «أهالي غزة يريدون احتلال سيناء»، وبلغ الحنق الشعبي عند أهالي غزة مداه لما قيل لهم: «أنهم اشتروا البضائع بنقود مزورة». إذن فالخطاب السلفي الدعوي موجه في المقام الأول إلىٰ المدعّو، وما يجب عليه هو علما وعمل، ولا يخفىٰ علىٰ أحد أن جمهور الدعوة هم عوام الناس، ولا يعني هذا أن من ملك نصيحة لغيرهم أن يكتمها، بل يجب عليه توجيهها، وحينئذ سوف يراعىٰ فيها أنها خطاب لهذا المسؤول أو ذاك

---

(١) السياسة ما نأتي وما نذر، مقال لعبد المنعم الشحات، بتاريخ ١ ربيع أول/ ١٤٢٩هـ، ٨/ مارس/ ٢٠٠٨م، على موقع صوت السلف:

http://www.salafvoice.com=ar ticle.php ?a=22 65back= aHR.cDo vL3d3dy 5zYWxhZn ZvaWNIL mNvbS9hc nRpY2x Icy5waHA /bW9Kpxn1 YNhdGVnb3J5JmM9MTIY

لا خطاب عنه، وبينهما عن السياسي».

وبذلك فمن الطبعي أن يكون حكم المشاركة السياسية هو المنع بالنسبة للدعوة، ويتنوع حكم المشارك فيها، فإن: «الداخل والمشارك بغرض تحقيق الديمقراطية بإباحة التشريع لغير الله ظالما كان حكما للأغلبية، فهذا شرك مناف للتوحيد، إلا أن يكون صاحبه جاهلا أو متأولا ولم تبلغه الحجة بغرض، فلا يكفر بعينه حتىٰ تقام عليه الحجة الرسالية»، و«أما الداخل والمشارك بغرض تطبيق الشرع بشرط إعلان البراءة من الأصل الذي قامت عليه المجالس من التشريع لغير الله»؛ فإن مشاركته «لا تجوز وهذه المشاركة من باب الذنوب والمعاصي وليست من باب الكفر والردة؛ لأن المشارك حقق البراءة اعتقادا ولم يطبقها عملا»؛ كما في (السلفية ومناهج التغيير) لبرهامي.

ومع هذا فقد ظلت الدعوة السلفية تؤكد أنها غير منعزلة عن الواقع، وأن خطابها السلفي **ليس خاليا من المضمون السياسي**.

يقول الشحات في المقال السابق نفسه: «وهذا لا يعني خلو الخطاب السلفي من السياسة، بل الخطاب السلفي يتناول السياسة الشرعية من جهة التأصيل العلمي العقدي الذي يُعرف عند السياسيين بالإيديولوجيا، وهي أهم مما سواها من المنظور الشرعي والمنظور السياسي علىٰ حد سواء»، وهذا المكون المفاهيمي الذي سبق الكلام عليه.

ويتساءل برهامي، جوابا علىٰ سؤال اعتزال الدعوة للعمل السلفي وخلوها من الفكر السياسي، في حواره المعروف علىٰ موقع (إسلام أونلاين) قبل الثورة بشهور قليلة: «ثم ما هو المقصود بالعمل السياسي؟ هل هو مجرد المشاركة في الانتخابات، وإنشاء الأحزاب والجمعيات، والقيام بالمظاهرات، وإصدار البيانات، وعقد الندوات والمؤتمرات، واللجوء إلىٰ المحاكم من أجل انتزاع بعض الحقوق المضيعة، والتي يتم التحايل عليها في نهاية الأمر؟

وعلىٰ هذه الفرضية أليس الإعراض عن هذه الأساليب المتبعة كنوع من الاعتراض أو التحفظ أو الممانعة، هو في حد ذاته في عرف السياسيين نوع من المشاركة السياسية بكشف الواقع وتعريته وحرمانه من الصبغة الشرعية؟! أعني الشرعية الدينية الإسلامية.

ألم تكن الدعوة إلىٰ مقاطعة الانتخابات المحلية الأخيرة من قبل الإخوان موقفًا سياسيًا ولم يكن سلبيًا ولا كتمانًا للشهادة ولا خيانة لأمانة الصوت -كما يقال-؟!

وفي الحقيقة فإن كلمات مثل العمل السياسي، والديمقراطية، والتعددية، كلمات براقة لا حقيقة لها، ولا نصيب لها من التطبيق حتىٰ عند من يزعم اعتناقها والدفاع عنها. ثم إن الدعاة إلىٰ الله يقيسون الأمر بموازين شرعية بعيدًا عن قياسات غيرهم ممن يزعمون الفهم والإدراك السياسي. وفضاء الدعوة إلىٰ الله أرحب بكثير من هذه الأطر الضيقة الخانقة قليلة النفع والتأثير. والواقع يثبت يوما بعد يوم -بفضل الله- أن الدعاة إلىٰ الله هم الأكثر تأثيرا وانتشارا ونفعا للناس، وليسوا منعزلين عن الواقع كما يزعم مخالفوهم.

وفي الحقيقة فإن السياسيين يبذلون أعمارهم وتبح حناجرهم، وفي النهاية لا يجدون المصداقية الحقيقية لدىٰ الناس، في الوقت الذي تتوفر فيه هذه المصداقية لحاملي لواء الدعوة إلىٰ الله، برغم حملات التشويه المسعورة. والسلفيون -بحمد الله- لهم مواقفهم الواضحة في عامة قضايا الأمة مؤصلة بالتأصيل الشرعي الإيماني كمسألة الحكم، ووجوب الخلافة، وشروط الإمامة، وصفات أهل الحل والعقد، والعلاقة مع أهل الملل الأخرىٰ، من خلال عقيدة الولاء والبراء، وما يجوز من المعاملات مع الكفار، وما لا يجوز، ومفهوم الجهاد وضوابطه وأنواعه، وأنواع الصلح والعهد والهدنة مع الكفار، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أن موقفهم من قضايا الأمة كفلسطين والعراق وأفغانستان وغيرها موقف واضح بين. ألا ترىٰ أن هذا كله من المشاركة السياسية؟!»[(١)].

النقطة الأخيرة التي نطرحها فيما يتعلق بهيكل الفكر السياسي للدعوة السلفية -كممثل للسلفية الحركية- قبل الثورة، هو أن الملاحَظ علىٰ المستندات التي تقدمها الدعوة السلفية لاعتزال المشاركة السياسية؛ أنها لم تكن نقلية محضة، كما هي في النموذج العلمي الدعوي التقليدي، بل نرىٰ أنها تقدم اعتبارات واقعية -سياسية إذن- لعدم المشاركة. وهذا المحتوىٰ موجود في بعض تقريرات الألباني أيضا. وهذا يؤكد البُعد

---

(١) حوار موقع إسلام أونلاين مع ياسر برهامي، على موقع أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=13332

المصلحي في اختيار عدم المشاركة، بالإضافة للحرمة الثابتة والمتمثلة في مثال (المكرونة بالبشاميل الذي ضربه الشحات)

وقد جاء في تصريحات برهامي والشحات[1]. يقول برهامي في فتوىٰ قديمة له ترجع إلىٰ (٢٠٠٥) ردا علىٰ سؤال حول المشاركة في عمليات الانتخاب من عدمها: «لو وجدت طائفة صالحة للمهمات العظيمة في قيادة الأمة وتغيرت الموازين الحالية، لكان لنا موقف آخر، ولكن ما زالت الأمور محسومة -فيما يظهر- لصالح فئة معينة، فأظن أن لا فرق بين اختيارك وعدمه، فاشغل نفسك بما ينفعك في دينك ودنياك»[2].

ويقول في فتوىٰ له نشرت في أكتوبر (٢٠١٠م) جوابا علىٰ سؤال: يقول أعضاء بارزون من جماعة الإخوان المسلمين: إن من لا يشارك في الانتخابات البرلمانية عليه إثم، وإنها واجبة، ويفتىٰ بذلك، فما قولكم في ذلك؟ وهل هذا الكلام صحيح؟ مع العلم أنهم يوزعون علىٰ البيوت في المنازل مقالات بذلك، وعلىٰ الفيس بوك كذلك؟؛ «نقول لهم: فلماذا لم تكن واجبة في ال٧٠% من الدوائر التي تركتموها دون ترشيح أحد مع قدرتكم؟! أليس لما رأيتم من المفسدة في الترشيح في جميع الدوائر؟ ولماذا لم تكن واجبة في انتخابات سابقة قاطعتموها، لعدم المشاركة في تمثيلية التزوير وإصباغ الشرعية علىٰ انتخابات غير نزيهة -كما ذكرته-؟!

فالمسألة مبنية علىٰ المصلحة والمفسدة، ونحن نجزم بكثرة المفاسد، وراجع ذلك في مقال (السلفية ومناهج التغيير)، ونشرة (السبيل) التي نشرتها الدعوة السلفية.

---

(١) من الواضح أننا نقتصر على تصريحات برهامي والشحات باعتبارهما أبرز منظرين للمشاركة السياسية للدعوة السلفية بعد الثورة أولا، ولكثرة موادهما المكتوبة ثانيا، بما ييسر الإحالة إليها. فلا يعني هذا أن المضامين المذكورة عنهما خاصة بهما، فهناك العديد من الوثائق المكتوبة والصوتية في الموضوع نفسه لبقية المراجع الشرعية للدعوة السلفية، ككتاب «الديمقراطية في الميزان» لسعيد عبد العظيم، والمواد الصوتية المتنوعة لمحمد إسماعيل المقدم، مثل: «حول دخول البرلمان»، و«السيادة للقرآن لا للبرلمان»، و«حقيقة التغيير»، فضلا عن الرسالة المحورية في الأدبيات السكندرية السلفية: «السلفية ومناهج التغيير» لياسر برهامي، والتي نشرت في وقت مبكر، عام (١٩٩٢) في مجلة «صوت الدعوة». والتي سبق النقل منها.

(٢) استفسارات حول مقال: تأملات حول مسالة الاختيار، فتوى لياسر برهامي، بتاريخ ١٥ ذو الحجة/ ١٤٣١هـ، ٢١/ نوفمبر/ ٢٠١٠م، على موقع صوت السلف.

وليس من حق جماعة أن تجعل اجتهاد قيادتها في مسألة المصالح والمفاسد مع مخالفة كثير من أفرادها البارزين -فضلا عن غيرهم- ملزما لجميع المسلمين»[1].

ويقول الشحات في فتوىٰ مهمة، بعد انتخابات (٢٠١٠) التي زورت تزويرا كبيرا قبيل الثورة مباشرة: «إذا سُمِح للإسلاميين بالمشاركة دون الإقرار بباطل كالإقرار: بالديمقراطية، العالمانية، والحريات المطلقة، وغيرها .. **فالمسألة مبناها علىٰ المصالح والمفاسد**، وإن لم يُسمح لهم إلا بهذه التنازلات -كما هو الحال في الانتخابات المصرية، ومعظم الانتخابات في العالم الإسلامي-؛ فلا تجوز حينئذ المشاركة»[2].

بذلك يمكن تكثيف الموقف الحركي للدعوة السلفية من العمل السياسية في ثلاث قضايا: المنع: لأسباب عقدية ثابتة ومصلحية متغيرة، ووجود المضمون السياسي السلبي، وتعليق الحكم علىٰ المصلحة والمفسدة.

لقد تغير كل شيء بعد شهور يسيرة. ليس بالنسبة للدعوة السلفية فحسب، ولكن لمصر، بل للعالم العربي كله، بل بما أثر علىٰ حركة العلاقات الإقليمية والدولية بما ينذر بتغيرات في النظام الدولي نفسه خلال عقود يسيرة. قامت ثورات الربيع العربي بداية من تونس، فمصر، فليبيا، فاليمن، فسوريا.

لقد ارتبك الجميع، سواء أكانوا سياسيين، أم مثقفين، أم نخبة، وكذلك الإسلاميون بطبيعة الحال. زاد من تعقيد الإسلاميين بعامة، والسلفيين بخاصة؛ ظروفهم المعقدة في علاقتهم بالسلطة. فسواء أكان الإخوان أم السلفيون؛ فالجميع يخشىٰ من الانجرار وراء هبة فاشلة؛ تقضي علىٰ مكتسباتهم التي حققوها من السلطة، رغبة أو رهبة. وهذا فضلا عن القمع والانتقام ساعتها. زاد من حرج السلفيين أن العلاقة بالسلطة في تلك اللحظات لم تكن في أحسن أحوالها، فقد قتلت السلطة

---

(١) الرد على من يقول بوجوب المشاركة في الانتخابات البرلمانية ويفتي بذلك، فتوى لياسر برهامي، بتاريخ ٢٤ ذو القعدة/ ١٤٣١هـ، ٣١/ أكتوبر/ ٢٠١٠م، على موقع صوت السلف:

http://www.salafvoice.com/article.php?a=4859

(٢) نصائح بعد الانتخابات، مقال لعبد المنعم الشحات، على موقع أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=21627

الشاب السلفي السكندري سيد بلال، أثناء التحقيق معه في تهمة المشاركة في تفجير كنيسة القديسين ١/يناير/٢٠١١، قبيل الثورة، مما شكّل ضغطا من الرأي العام السلفي علىٰ شيوخ الدعوة، الذين حاولوا كبح جماح الغاضبين، وتصبيرهم. وكانت السلطة قبل ذلك بشهور قليلة قد أغلقت القنوات الإسلامية، التي كان مسيطرا عليها الشيوخ السلفيين، الذين كان بعضهم علىٰ علاقة مريحة بالسلطة، كمحمد حسان، الذي خطب قبل الثورة بأسبوع يشكر مبارك علىٰ موقفه المشرف من العدوان علىٰ غزة، وهو الموقف الذي أعلن فيه الرئيس الأسبق ساعتها أنه لن يتخلىٰ عن غزة، في حين كان الجانب العملي حصارًا شديدا للمدينة الصغيرة في مصيدة تحت نيران إسرائيل ومداهماتها.

أعلنت الدعوة صراحة أنها ضد المشاركة في المظاهرات المزمعة، فقد سئل برهامي فأجاب: «نرىٰ عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من يناير، وكلام المشايخ واضح جدا في ذلك، والأوضاع مختلفة بين مصر وتونس»[(١)]، وأصدرت بيانا عن ذلك، ثم أصدرت بيانا آخر في أول فبراير بعد اشتعال الأحداث، تطالب فيه الشباب بوقف المظاهرات قبل أن تنجر البلاد إلىٰ الفوضىٰ.

نجحت الثورة في إقصاء الرئيس الأسبق، وهنا انفلتت جميع القوىٰ السياسية من عقالها، وعلىٰ رأسها الدعوة السلفية. لقد أظهرت تلك الأحداث كم كانت الدعوة السلفية مسيسة حتىٰ النخاع. فالدعوة انطلقت فورًا في المشاركة السياسية مختتمة ذلك، ومبتدئة له في ذات الوقت؛ بتأسيس حزب سياسي يشارك في الانتخابات. إنه تطور درامي، رغم أنه مرتبط بالتنظير الذي تقدم ذكره، لكن أن تقرأ التنظير غير أن تراه يحصل بتلك السرعة والآنية.

خاض الحزب معركة حياة أو موت في استفتاء مارس (٢٠١١) عقب الثورة مباشرة، والذي جرىٰ بناء عليه بعض التعديلات علىٰ الدستور، ورسم خارطة الطريق بالبرلمان قبل الدستور. وكانت الدعوة تخشىٰ من التعرض للمادة الثانية التي تنص علىٰ إسلامية الدولة للتغيير، فيما كان يرىٰ الكثيرون أن تلك المادة لم تكن من المواد

---

(١) لن نتراجع لن نستدرج لن نوظف، مقال لعبد المنعم الشحات، بتاريخ ١٩ يناير ٢٠١١، على موقع أنا السلفي.

المعروضة للتعديل حينها، فضلا عن أن الظرف السياسي في ذلك الوقت لم يكن يسمح بتعديل من ذلك النوع، وأن هذا الحشد للاستفتاء كان يستبطن الكشف عن الظهور السياسي للسلفيين وتأثيره أولا، وكان يضع عينه علىٰ ضرورة تقديم البرلمان علىٰ الدستور، فإن جميع الآراء السياسية والاجتماعية حينها كانت مهيأة لحصول الإسلاميين علىٰ نسبة أكبر من منافسيهم الليبراليين والثوريين في البرلمان، بما يضمن للإسلاميين حظوظهم في السلطة، وفي وضع الدستور، بعكس ما لو وُضع الدستور أولا؛ فإن هذا قد يرجع بالخطر علىٰ مركز الإسلاميين السياسي.

وبالفعل نجح الإسلاميون في تمرير الاستفتاء، وخرجت نتيجته ٢٠ مارس بفوز (الانتخابات أولا) بنتيجة كبيرة ٧٧%، وهنا طرحت الدعوة السلفية، عقب ذلك بيومين (٢٢ مارس) بيانها الممهد لإنشاء الحزب السياسي: «بعد التشاور والمحاورة في ضوء المتغيرات الجديدة قد قررت المشاركة الإيجابية في العملية السياسية، وإنها بصدد تحديد الخيار المناسب لصورة هذه المشاركة»[(١)].

وبدأ الكوادر والمنظرون في تقديم الرؤية الشرعية الجديدة، حتىٰ لا يتركوا الجمهور السلفي في حيرة من تغير الاجتهاد في تلك المسألة عما قبل الثورة. فطرح برهامي الرؤية الحديدة حول المشاركة في العمل السياسي: «بالتأكيد أن الفرصة الآن أكبر بكثير جدًّا مما سبق؛ فليس في الانتخابات تزوير، كما أنه يوجد احترام لكل إنسان أن يعرض ما يريد دون أن تفرض علينا إملاءات معينة، ولا شك أن جزء من هذه القوىٰ تغير داخل مصر وفي المنطقة كلها وإن كانت موازين القوىٰ لا زالت مؤثرة وفي العالم كله ونحن نستوعب ذلك، وندرك أنه فرق كبير بين الواجب المطلوب المرجو وبين المتاح الممكن، وهو حسب الطاقة ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦].

فليس كل ما نحلم به نتوقع تحقيقه، مع أننا نرجو الله ﷻ ونأمل أن ينتشر دين الله ويعم الأرض كلها، وهذا وعد الله ﷻ. إذن هناك تقدير للممكن، وهناك إيمان بالواجب، نحن نرجو الله ﷻ ولكن ندرك ما في الواقع فنقوم بما نقدر فنصلح قدر الإمكان ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾. وأنا أرىٰ أن هناك إمكانية كبيرة للإصلاح -بإذن الله

---

(١) بيان من الدعوة السلفية بشأن المشاركة السياسية، موقع أنا السلفي تاريخ ٢٢ مارس ٢٠١١.

تبارك وتعالىٰ-، وإمكان تحقيق السعادة لأهل مصر من خلال الاقتراب من العمل بدين الله -تبارك وتعالىٰ- لمسلمهم وغير المسلمين»[1].

ويقول برهامي في حوار مهم مع موقع الإسلاميون في إبريل (٢٠١١)، عقب الاستفتاء: «كان هناك ضغط علىٰ الإسلاميين من أجل التنازل عن ثوابتهم **من أجل المشاركة السياسة الديكورية التي تُحسن صورة الدولة المستبدة**، النتائج معروفة مسبقا التزوير والجميع في النهاية موافقة . فلماذا أشارك في عملية سياسية بهذه الاعتبارات الآن؟؟ لم يعد هناك تنازل عن الثوابت، هناك رجاء في التغيير، يوجد إمكانية للتأثير في الأوضاع المختلفة في المجتمع، لذلك تغير موقفنا وفي الحقيقة الموازين تغيرت وموقفنا كما هو، لأن رأينا أن المشاركة السياسية مبنية علىٰ المصلحة والمفسدة التي توزن بميزان الشريعة»[2].

والطريف في الأمر أنه يبدو من الواضح وجود حرج من ذلك التحول الصاروخي في ذلك الوقت من قبل مشايخ الدعوة، الذين ذكروا علىٰ سبيل المثال أنهم سيدعمون حزب النور في الانتخابات القادمة: «بعد الاطلاع علىٰ برنامج حزب النور سندعم هذا الحزب في الانتخابات القادمة، وسنقويه بإذن الله؛ لأن المنهج متوافق مع الدعوة السلفية»، وسيبقىٰ الدعاة علىٰ مسافة واحدة من جميع الأحزاب، ولن ينضموا لحزب معين، بل «ننظر في أقرب الأحزاب إلىٰ منهجنا ونؤيده»[3]. ولا يخفىٰ الطابع الكوميدي لهذه التصريحات، عن حزب أسسته الدعوة، وهي من كتبت برامجه وأهدافه. وقد تلاشت الكوميديا لاحقًا بتبديد هذه الوعود، فقد شحنت جميع الكوادر الدعوية والعلمية للدعوة في قلب الحزب، وتقلدوا مناصب قيادية مختلفة فيه، والذين لم ينضموا إلىٰ الحزب رسميا؛ وجهوا جهودهم الدعوية والعلمية للدعاية للحزب،

---

(١) لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية، مقال لياسر برهامي، بتاريخ ٢ إبريل/ ٢٠١١، على موقع: أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230

(٢) الدعوة لها رؤية شاملة بما فيها المشاركة السياسية، حوار أجرا أحمد زغلول شلاطة مع ياسر برهامي، بتاريخ ١٣ إبريل/ ٢٠١١، على موقع الإسلاميون:

http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=882&Itemid=157

(٣) ندوة الدعوة السلفية والعمل السياسي، بتاريخ ٣/٦/٢٠١١، على موقع أنا السلفي.

والدفاع عنه، في المسجد، والجريدة، والفضائيات، والإنترنت.

شارك الحزب في الحياة السياسية بقوة، معتمدا علىٰ المخزون المجتمعي الذي كان قد كونه في غفلة من السلطة، ومن الإخوان المسلمين علىٰ حد سواء. حيث بدا من الواضح أن للسلفيين وجودا لم يكن في الحسبان، أو علىٰ الأقل لم يكن في الحسبان حجمه. حصل النور علىٰ (١٢٣) مقعدا في انتخابات مجلس الشعب (٢٠١٢)، بما يعدل نحو ربع المجلس، في مقابل (٢٣٥) للتحالف الديمقراطي: الحرية والعدالة وحلفائه. وحصد (٤٥) مقعدا في مجلس الشورىٰ، مقابل (١٠٥) لحزب الحرية والعدالة.

في بداية الأمر حاول الحزب السلفي الوليد، بمرجعيته الدعوة السلفية أن يحافظ علىٰ صلابته الأيديولوجية. يقول برهامي: «تغيرت الموازين وشعر الناس أن هذا الاستفتاء خطوة إيجابية وأنها تحترم الجماهير وتحترم إرادة الشعب، وفي نفس الوقت هناك فرصة للتغيير من خلال المشاركة الإيجابية، أما في الماضي -قبل الثورة- فكانت موازين القوىٰ تفرض علىٰ كل من يشارك أن يتنازل عن ثوابت عقدية لا يمكن أن نتنازل نحن عنها، لا بد أن يقبل أن يقال له علىٰ سبيل المثال: إذا جاءت صناديق الاقتراع برئيس قبطي أو زنديق هل تقبل أم لا؟!

أنا لا أخجل أن أقول: قال الله ﷻ: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، وكما أن العالم كله قبل أن يكون رئيس إسرائيل ورئيس وزرائها لا يمكن أن يكون غير يهودي، وقبلتم أن تكون ملكة أو ملكها انجلترا هو رئيس الكنيسة البروتستانتية وأن رئيس دولة الفاتيكان لا بد أن يكون بابا الكاثوليك، وهناك سبع دول في أوروبا -أعضاء في الاتحاد الأوروبي- تنص دساتيرها علىٰ ديانة ومذهب رئيس الدولة، فلم يفرض علينا أن يكون الرئيس غير مسلم؟! ونتهم بأننا نريد فتنة طائفية.

الآن يوجد قدر كبير من الحرية يمنع أن تفرض علينا تنازلات، ويوم يفرض علينا تنازل عن ثوابت عقدية لا يمكن أن نشارك»[١].

(١) لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية، مقال لياسر برهامي، بتاريخ ٢ إبريل/ ٢٠١١، علىٰ =

ومن ثم مارس حزب النور دورًا راديكاليًا إسلاميًا علىٰ يسار الإخوان في البرلمان، فعارض مشروع قرض صندوق النقد باعتباره ربا، وقاوم كل محاولة لتحسين العلاقة مع إيران، محذرا من الشيعة.

ولكن دخول الانتخابات نفسه، كان قد بدأ بانضمام النور إلىٰ الحلف (الديمقراطي)، قبل أن ينسحب منه لأسباب تنافسية مع حزب الحرية والعدالة. فبعد أن كانت لفظة الديمقراطية مذمومة، ومعبّرة عن مذهب كفري، وكان الانضمام لتحالفات علمانية من أسباب حظر الدعوة للعمل السياسي، شاركت الدعوة في حلف يضم أحزابا علمانية وناصرية، وتحت لافتة الديمقراطية. الأكثر من ذلك أن الديمقراطية التي كانت مخالفة للشرع من وجوه كثيرة، بحيث لا يمكن أن ينتج الإسلاميون نسخة ديمقراطية إسلامية، ومهما قيل عن ديمقراطية في حدود الشرع، فهو تناقض لا معنىٰ له، مثل المكرونة بالبشاميل بعد نزع الباشميل منها، وفق تشبيه شهير لعبد المنعم الشحات؛ أمكن للسلفيين أن يأكلوا المكرونة بالبشاميل بدون بشاميل، فقد قرر برهامي لاحقًا، في المقال السابق ذكره، نفس ما كان يذكره كثير من دعاة أسلمة الديمقراطية: «**أما نحن فنقبل من الديمقراطية ما يوافق الشرع منها**، فقد أخذت الديمقراطية بعض محاسن النظام الإسلامي وضمت إليه قاعدة غير محتملة بالنسبة لنا وهو أن السلطة التشريعية أو حق التشريع يكون للناس»، ولم تعد الدعوة ذلك تمييعا، أو خطرا علىٰ عقائد العوام الذين لا يفهمون التفصيل، وينتظرون الشماعة ليعلقوا عليها تكاسلهم.

لقد غايظ سلفيو الدعوة بالديمقراطية التي ستأتي بالإسلاميين إلىٰ السلطة؛ أعداءهم العلمانيين، قبيل الانتخابات، وبعد الاستفتاء، يقول الشحات: «وأما الفريق الآخر الذي يقر العالمانيون بأنه سيحصل علىٰ تمثيل كبير في المجلس القادم فهو الإسلاميون، والسؤال مرة أخرىٰ: هل الديمقراطية حكر علىٰ المناهج الوافدة أم ماذا؟ فإذا كان هؤلاء يدْعون للديموقراطية؛ فلمَ ينزعجون مِن نتائجها؟»[1].

= موقع: أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230

(١) لماذا قلنا: نعم؟، ولماذا قالوا: لا ؟، مقال لعبد المنعم الشحات، بتاريخ ١٦ مارس/ ٢٠١١، =

وعقب الإعلان الدستوري الذي أصدره المجلس العسكري الحاكم بعد الاستفتاء، والذي أضاف موادَّ غير التي استفتي عليها؛ تبرّم الدعوة السلفية علىٰ استحياء، مقدمة احتجاجا ديمقراطيا: «فوجئنا بإعلان دستوري يتضمن المواد التي تم الاستفتاء عليها، بالإضافة لبعض مواد دستور ١٩٧١، بعضه كما هو، وبعضه معدلًا. ورغم أن الخطوة الدستورية التي قامت بها القوات المسلحة تعد خطوة ذكية في تفويت الفرصة علىٰ هؤلاء إلا أن هذا نوع مِن التدليل الزائد، وخروج عن المسار الديمقراطي مِن الفريق الأكثر تشدقًا بالديمقراطية، وتأصيل لمبدأ لي الذراع»[1].

وبعد صعود الإخوان إلىٰ هرم السلطة، وتولىٰ رئيس حزب الحرية والعدالة منصب رئيس الجمهورية، لم تلبث الشقاقات أن بدأت بين الإخوان وسلفيي النور. تبرّم السلفيون من عدم حصولهم علىٰ وزارات تناسب حجم تمثيلهم البرلماني، فرفضوا العرض الوزاري الضئيل المقدم لهم. كذلك لم يعين نائب سلفي للرئيس كما كان متفقا عليه. فقط عُيِّن مستشار سلفي للرئيس في تخصص تكنوقراطي غير حساس، قيل بعد ذلك أنه لم يكن له دور ولا تقدير، ثم خرج الرجل من المؤسسة الرئاسية بمشكلة شهدتها القنوات الفضائية المناهضة لحكم الإخوان. وعارض النور سياسيات الرئيس السابق بشدة، في مناسبات متكررة، بعضها في حضوره شخصيا في حوار وطني مع رؤساء الأحزاب، كاد رئيس حزب النور أن يتناشب مع الرئيس السابق فيها، وندد أمامه بمحاولات الإخوان لأخونة الدولة. وكان الحزب قبلها قد أبدىٰ دعمه لإعلان نوفمبر الدستوري الذي أثار ثائرة المعارضة الليبرالية للإخوان، إلا أن الطريف أن الدعوة السلفية -مرجعية الحزب- كانت قد أبدت تحفظها علىٰ بعض مواده. وضّح ذلك الخلاف البيني وجود قيادات في الحزب لا تتماشىٰ مع رؤية المرجعيات الدينية للحزب في الدعوة السلفية. أدىٰ هذا سريعًا لانشقاق تلك المجموعة مكونة حزبًا سلفيًا داعمًا للإخوان، تحت اسم: (حزب الوطن).

= علىٰ موقع: أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=24803

(١) الدعوة السلفية والتعديلات الدستورية والحوار الوطني، مقال لعبد المنعم الشحات، بتاريخ ٢ إبريل/ ٢٠١١، على مواقع: أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25227

في تلك الأثناء أصبح واضحا للعيان أن النور الذي كان قد أبدىٰ صلابة أيديولوجية لأشهر قليلة بعد الثورة، حتىٰ إنه ندد بمتحدثه الرسمي الذي أثنىٰ علىٰ نجيب محفوظ من الجهة الأدبية؛ وأصبح واضحًا أنه يمارس السياسة بمعناها البرجماتي الحداثي. فهو يعارض؛ مطالبًا بحقوقه في السلطة، ويعارض؛ لأجل توسيع مساحته السياسية وتعظيم أثرها.

وبعد أن كان الحزب حريصًا علىٰ ألا يميع الحقائق الشرعية أمام الناس، كما كان يؤكد دائمًا علىٰ أن ذلك من أسباب عزوفه عن المشاركة السياسية؛ توالت تصريحات منسوبيه المثيرة للجدل، بإنكار الجزية مرة، وبالتعاطي الواسع مع الديمقراطية، واستعمالها وقبولها، وبالانفتاح علىٰ العلمانيين، وظهور شخصيات سلفية في حفلات زواج شخصيات ليبرالية، وظهور برهامي -في واقعة هي الأولىٰ من نوعها- ضيفا علىٰ ممثل كوميدي مسيحي، في أفلامه مشاهد خارجة؛ في حلقة ساخرة ناقدة للرئيس الإخواني، ليستقبله الممثل بزفة بلدية، ويلتقط معه الصور ووراءه البالونات ممسكين بعلم الجمهورية الوطني، ويصدر تعازي لأمريكا في حوادث إرهاب إسلامي، ويحضر منسوبوه ندوات في أمريكا تضم ليبراليين، وأقباط المهجر، في معارضة الإخوان، ويطرح تصريحات لصحف أجنبية وينكرها في الإعلام الإسلامي، وهذا فضلا عن انكشاف أحداث سابقة لم يكن يعلمها الكثيرون عن اجتماع برهامي بمرشح النظام ضد الرئيس الإخواني في الانتخابات الرئاسية، وهو ما استغله الإعلام في إحراج برهامي الذي حاول التهرب من السؤال بالتعريض في الإجابة علىٰ نحو محرج جدا.

وفي الوقت نفسه يوجه انتقادات ذات مضمون إسلامي للرئيس الإخواني، كالدفاع عن مشكلة الضباط الملتحين الذين ترفض الداخلية إعادتهم لعملهم بعد الثورة، ومكافحة التشيع ورفض التقارب مع إيران، وانتقاد قرارات منح ومد تراخيص الملاهي الليلية، ونحو ذلك.

وفي مفارقة جديدة لما تقدم عن رؤية الدعوة السابقة للتحالف مع العلمانيين، جلس مسؤولو حزب النور مع جبهة الإنقاذ -التجمع الليبرالي العلماني لمعارضة الإخوان-، وإن كان حرص في بداية الأمر علىٰ أن الاجتماع كان لتبادل وجهات

النظر، وليس تحالفا البتة، لكنه عاد ليؤكد بعد ٣٠ يونيو أنه كان شريكا أساسيا في ثورة يونيو، علىٰ لسان أحد كبار قياديه، بما يعني شراكته لجبهة الإنقاذ، الراعي الرسمي لثورة يونيو مع حركة تمرد المدعومة من الجيش.

رفض النور أولا الدعوة لمظاهرات يونيو ضد حكم الإخوان، ثم صرح برهامي قبيل الموعد بأنه لو خرج ضد الرئيس الإسلامي عدد أكبر من الذين رشحوه أول مرة (٥ مليون) فإنه من الأحسن أن يتنحىٰ، ولكنه مع ذلك مع شرعية الرئيس. وبمجرد تدفق الحشود يوم ٣٠ يونيو أعلن الحزب دعوته للرئيس السابق بأن ينزل علىٰ رغبة الجماهير، بما يعني أن يقدم استقالته ويدعو لانتخابات رئاسية مبكرة، وفي النهاية كان النور حاضرا، بمندوبٍ، بيانَ الانقلاب العسكري في ٣ يوليو، في مقعد في الصف الثاني، في مفارقة مذهلة لتعبير **الديكور** الذي كان حائلا بين السلفيين والمشاركة السياسية قبل ثورة يناير. وهو التعبير نفسه الذي تداوله أقلام وإعلاميون ليبراليون موالون للسلطة، في سياق استيائهم من بقاء النور خارج إطار عزل الإسلام السياسي بعد يونيو، وبخاصة بعد انتهاء الغرض من استعماله في لحظة الإطاحة بالرئيس الإسلامي، بما يناسب أن تكون الصورة إطاحة برئيس فاشل، لا رئيس إسلامي، بدليل حضور الأزهر الرسمي، إلا أنه قليل التعبير عن الإسلام السياسي، والنور، الإسلام الأكثر تشددا من الإخوان، بما يعني أن السلطة لا تستبطن موقفا من الإسلام السياسي، ولو كان في صورة بشعة كالسلفية. لكن كان من مسوغات المنع من المشاركة السياسية التي ذكرناها عن رؤية الدعوة أن المشاركة في صالح أعداء الإسلاميين لأنها تنظفهم، وتجعلهم في صورة من لا يضطهد الإسلاميين ولا يمنعهم من حقهم في المشاركة.

مثّل تأييد الانقلاب صدمة هائلة لعموم السلفيين والإسلاميين. والمفارقة أن في أدبيات الدعوة ما يتنبأ بمثل هذه الأحدث، فقد قال برهامي: «الحكام العلمانيون إذا أحسوا بأي خطورة علىٰ مواقعهم، وأن الإسلاميين علىٰ مقربة من الحكم، سيسارعون بحل المجالس النيابية والأحزاب، ويكون الجيش مستعدا دائمًا وفورا لإجهاض هذه الديمقراطية التي اخترعوها» في مذكرة السلفية ومناهج التغيير، والتي قال فيها أيضًا إن الديمقراطية كصنم العجوة، الذي كان يصنعه المشرك فإذا جاع أكله.

ويقول علاء بكر، في كتابه الذي تهتم به الدعوة السلفية في مجال المذاهب المعاصرة، تحت عنوان: «تدبير الانقلابات العسكرية لزرع قيادات معادية للإسلام»:

«لقد تبين للغرب أن هذه القيادات العسكرية هي أفضل وسيلة للوصول إلىٰ غايتها: ١- لأنها أسرع في الوصول إلىٰ الحكم، وأكثر شغفا بالسلطة. ٢- لأنها أسرع في تلبية الأوامر الخارجية والالتزام بها، فهكذا تعلمهم الحياة العسكرية. ٣- لأن قبضتها أقوىٰ بالنسبة لأية معارضة أو مقاومة. ٤- لأن الطبقة العسكرية في أغلبها أعدت إعدادا خاصا يجعلها علمانية وغريبة، ومن ثّم فهي أنسب الفئات لتنفيذ مخطط الإبعاد عن الإسلام. ٥- أنها تزيح بذلك احتمال تقدم عناصر دينية إلىٰ الحكم عن الطريق الشعبي العادي»[1].

حاول النور أن يدافع كثيرا ضد الانتقادات الإسلامية والسلفية اللاذعة التي طالته لمشاركته في مشهد الانقلاب، حتىٰ إن الشحات عبّر لاحقًا عن تمنيه لو لم يكن مندوب الحزب حضر ذلك المشهد، لأنه كان سيقع سيقع، دون الكلفة الباهظة التي طالت الحزب وشوهت سمعته.

وكان الدفع الرئيس للنور وكوادره العلمية والدعوية قائما علىٰ معنىٰ المصلحة والمفسدة، وتقدير أخف الضررين. لكن الأحداث لم تسمح للنور بترداد ذلك كثيرة، فبعد وقوع قمع للإسلاميين المعتصمين أمام دار الحرس الجمهوري؛ أصدر الحزب بيانا شديد اللهجة، يشير من بعيد لاحتمال أن يرفع الحزب دعمه لخارطة الطريق الجديدة التي أطاحت بالرئيس السابق. لكن هذا البيان قد تلاشىٰ مع تكرر حوادث مماثلة، انتهت بمجزرة واسعة النطاق لفض اعتصام مؤيدي الرئيس المعزول، أصدر معه النور والدعوة بيانا يبرأ إلىٰ الله من الدم، ومن المسؤول عنه، دون أن يشير إلىٰ مسؤولية السلطة عنه، وموقفه من ذلك. ولاحقًا قرر برهامي أن رأس السلطة ليس مسوؤلًا عن القتل الحاصل، لأنه ليس مباشرًا، بل متسببًا، وينبغي أن يثبت تسببه ببينة صحيحة أنه أمر بذلك القتل.

صاحب تلك الأحداث حضور مكثف لممثلي النور في البرامج الإعلامية المناوئة

---

(١) انظر: «مذاهب فكرية في الميزان»، علاء بكر: (١٠١). وهو اقتباس من: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»، لعلي جريشة، والزيبق.

للإخوان، ومشاركة في الهجوم عليهم، وتبرير إجراءات ٣ يوليو، وصار النوريون ضيوفا دائمين علىٰ موائد الإعلاميين الليبراليين، والإعلاميات، حتىٰ إن أحد قيادات النور، في موقع التحدث الرسمي، قد قدّم برنامجا ليبراليا علىٰ قناة روتانا -في نسختها المصرية- نيابة عن المذيع الذي تعرض لظرف طارئ لمدة يسيرة.

أيّد النور وشارك -بعضو واحد من خمسين- في لجنة الدستور، التي حذفت أهم منجزاته التي كان يتغنىٰ بها في الدستور السابق، وهي المادة (٢١٩) التي تفسّر مبادئ الشريعة، ووجه الحزب الشكر للجنة علىٰ حفاظها علىٰ الشريعة.

وكال النور ومنسوبوه المديح لوزير الدفاع، وأبدىٰ برهامي إعجابه الشخصي به، ووصفه مسؤول آخر بالمتدين، وأيّد ترشحه للرئاسة، وكان الحزب صاحب أكبر جملة منظمة لدعمه في الانتخابات.

وعقب وصول وزير الدفاع إلىٰ رأس السلطة؛ تواريٰ حزب النور كثيرًا، فلم يعد يقدم أي دور في المعارضة. لم يحصل النور علىٰ أي نصيب من السلطة، سواء في مؤسسة الرئاسة، أو الحكومة، أو المحافظين، ولم يبد انزعاجه تجاه ذلك. كذلك توالت القروض علىٰ النظام الوليد، الذي يسعىٰ حثيًا للحصول علىٰ قرض الصندوق الدولي، لكنه النور لم يقدم أي تأصيل شرعي، أو موقف جديد من ذلك. وعلىٰ المستوىٰ الأخلاقي شهد الإعلام توسعا في برامج الإباحة، وقنوات خاصة ومسابقة خاصة للرقص، فضلا عن حملات مطولة، اتخذت برامج وقنوات خاصة، في نقد الدين والتراث.

والأغرب من ذلك أنه عقب تولي الرئيس الجديد السلطة بأقل من شهرين، اندلع عدوان إسرائيلي علىٰ غزة، لم يكن موقف السلطة المصرية فيه أحسن من موقف نظام ما قبل يناير، وعندما عرض هذا الأمر علىٰ برهامي في صورة فتوىٰ حول كلام لداعية كويتي بكفر من ساهم أو رضي بهذا الحصار، تضمن جواب برهامي عنصرين في غاية الخطورة وفق مباني الدعوة السلفية، وأغلب الإسلاميين: «لابد أن نفرِّق بيْن الموالاة المكفِّرة والموالاة المحرمة، وبين ما يجوز مِن المعاملات مع الكفار، **ومِن ضمن ذلك: الوفاء بالمعاهدات ولو كان فيها جور علىٰ بعض المسلمين لمصلحة عامة لباقي المسلمين كما كان في الحديبية**»، وهذا أول تصريح من نوعه تقول فيه الدعوة السلفية

إن اتفاقية كامب ديفيد من الاتفاقات التي يلزم الوفاء بها، وفيه من ناحية أخرىٰ نوع من الاعتراف بدولة إسرائيل إن تمعنّا في العبارة، وإن لم يكن من اللازم أنه مقصود، لكنه لازم من العبارة. وأما الثاني فهو تفريقه بين المولاة المكفرة والمحرمة، وكانت الدعوة وكثير من منسوبيها العلميين قد درجوا علىٰ أن حصار غزة السابق، بما يتضمنه من مظاهرة الكفار علىٰ المؤمنين؛ ردة. يعمّق برهامي ذلك بتأويل مدهش: «وأما مسألة إغلاق الحدود والسماح بمرور الجرحىٰ والمرضىٰ والمساعدات فقط، فإنها مسألة فيها موازنات متعددة؛ فلربما كان مِن مصلحة غزة وفلسطين ألا يسمح لكل مَن أراد الخروج منها بالخروج تحت ضغط الحرب فإنه ربما تفرغ مِن معظم سكانها، ولكن يجب السعي لرفع الظلم والعدوان عنهم، وإعطائهم حقوقهم في الحياة الكريمة وإمدادهم بكافة احتياجاتهم، مع التزام الطرف الآخر بعدم إدخال السلاح والمقاتلين إلىٰ مصر لعمل أي عدوان علىٰ الجيش أو الشرطة أو منشآت الدولة»(١).

والطريف الذي يبلغ بالغربة منتهاها أن نزاوج بين هذه التصريحات، وتصريحات أخرىٰ سابقة لبرهامي نفسه، حيث كان قد علق تعليقات شديدة علىٰ تصريحات قديمة لعصام العريان، القيادي الإخواني، عام (٢٠٠٧)، أبدىٰ فيها إمكان القبول باتفاقية كامب ديفيد واعتراف بإسرائيل إن وصل الإخوان إلىٰ السلطة، قائلا: «إن كان لنا من رؤية حول هذه التصريحات فهي لمحاولة الاستفادة لأنفسنا، والنصيحة لإخواننا من هذه **التجربة العجيبة في المشاركة السياسية، وآثار الانزلاق في هذه اللعبة دون ثوابت في المرجعية وبصيرة في الموازين**. نرىٰ في مثل هذه التغييرات في الموقف كيف يَحُول الله بين المرء وقلبه، فيتخبط بين الحق والباطل، وينطفئ نور البصيرة حتىٰ ينعدم التمييز بين ما يصلح أن يقال أو يعرض، وبين ما يكون في قوله أو عرضه تعريض لإيمان الإنسان للخطر، وزلزلة لهويته وولائه وانتمائه.

فلا ترىٰ بعد ذلك عجبًا في أناس آخرين كانوا في شبابهم جنودًا في جماعات تعمل

(١) فتوى تكفير مَن شارك في حصار غزة أو رضي به، مقال لياسر برهامي، بتاريخ ١٣ أغسكس (٢٠١٤)، على موقع أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=49658

من أجل الإسلام، بل وأقسموا وبايعوا علىٰ ذلك، فلما وصلوا إلىٰ ما رغبوا فيه من السلطان والجاه والمُلك صاروا سيوفًا مصلتةً علىٰ أمتهم ورفقاء طريقهم، بل صاروا أداة طيعة في أيدي أعداء دينهم وملتهم، وبلاءً علىٰ شعوبهم أذاقوهم سوء العذاب في سبيل تنفيذ مخططات الأعداء طالما بقوا في كراسيهم.

ولذا نرىٰ حكمة المقولة المنسوبة للشيخ الألباني ﷺ: «**من السياسة ترك الانشغال بالسياسة**»، يعني بأوضاعها المعروفة وموازينها المختلة وجذبها لمن ينزلق فيها في بحار الفتن، نعوذ بالله منها ما ظهر منها وما بطن.

مواقف أهل الحق نابعة دائمًا من مرجعية لا تقبل التبديل ولا التحويل من الكتاب والسنة والإجماع، والميزان الذي أنزله الله كما أنزل الكتاب ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [**الحديد: ٢٥**] حتىٰ لو غاب الحديد عنهم في فترة من الفترات لم تغب عنهم البينات الواضحة من الكتاب والميزان والسنة الثابتة من الكتاب والذكر والمنزل المحفوظ، فهذه الثوابت لا يقبل أهل الحق عنها تنازلًا ولا مساومة ولا مداهنة في طرح غيرها مهما كان حالهم قوة أو ضعفًا، تمكينًا أو استضعافًا، ومهما قبِلَ هذه الثوابت أو رفضها أهل الأرض جميعًا أو متفرقين، ومهما خالفتها قوانين دولية أو دساتير أرضية أو مصالح قومية أو اتفاقات قانونية، فلا يقبل إلا ما قبله الشرع، وما رده فهو مردود علىٰ قائله كائنًا من كان.

من هذا المنطلق نقرر أن رفض أهل الإسلام لاتفاقاتٍ مع أعداء الإسلام المغتصبين لبلاد المسلمين، والتي تقرر حقهم في أرض المسلمين وأن يعلو عليها كلمة الكفر إلىٰ الأبد، وأن ينشأ أبناء الإسلام علىٰ أن وجودهم بهذه الصورة هو وجود حق وعدل ووعد تاريخي، وليس وجود بغي وظلم إن عجزنا عن إزالته اليوم لم نفقد عزيمتنا ولا عزيمة أبنائنا وأحفادنا عن إزالته غدًا»[١].

---

(١) تصريحات العريان وخلل الموازين، مقال لياسر برهامي، على موقع: أنا السلفي:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=3773

وبعد الفتوىٰ المذكورة أكّد برهامي علىٰ المعنىٰ نفسه في مقابلة في أغسطس مع قناة الجزيرة مباشر مصر، في برنامج (سياسة في دين)، حيث قال: «ليس من مصلحة مصر إلغاء معاهدة السلام (كامب ديفيد)»، مع تحفظه علىٰ بعض بنودها مراعاة لمصلحة البلاد في هذا التوقيت الصعب، إلا إذا اضطرننا إلىٰ ذلك، موضحا أنه لو دفع المصريون دفعا فإن هذا الأمر سيكون ليس باختيارهم.

وعلىٰ الصعيد العلمي والتربوي؛ تحققت نبوءة الدعوة السلفية القديمة حول الأثر السلبي للمشاركة السياسة علىٰ استنزاف طاقات وجهود الدعاة، والبعد عن الغرض الرئيس للدعوة المتمثل في التصفية والتربية. خرج مشايخ الدعوة من المساجد إلىٰ استوديوهات التصوير المكيفة ممازحين الفنانين والعلمانيين والمترفين. وحتىٰ دروس بعضهم المستمرة شحنت بمضامين سياسية وفتاوىٰ حزبية. أما الصف الثاني والثالث من الدعوة؛ فقد انغمس كليا في سجالات الدفاع عن مواقف الحزب ومشايخه، وانصرف إلىٰ مواقع التواصل الاجتماعي للغرض ذاته، وتحولوا إلىٰ عَرَّابين للحزب، يبررون الموقف قبل فهمه، ويغيرون التبرير إن غيّر الحزب رأيه. انتشر التدني الأخلاقي، والسباب، والغيبة، والهمز، فضلا عن الانسحاب العلمي، فبعد أن كانت الدعوة توصف بأنها الدعوة العلمية السلفية الوحيدة في مصر؛ كشفت تلك الأحداث عن خواء هائل لدعاة الحزب من الصف الثاني وما بعده.

استهلكت الدعوة السلفية في السياسة الحداثية، ودخلت دولاب الدولة، وفقدت أغلب مصداقيتها. فالشيوخ مسموعو الكلمة بعيدو الصيت، صاروا يشتَمُون بأقذع الألفاظ في وسائل التواصل الاجتماعي، من شباب إسلامي وسلفي. وصارت بعض الجماهير تهاجمهم في المساجد وتعتدي عليهم بالقول والفعل. تحوّل كثير من سلفيي النور إلىٰ سلفيين ثوريين، أو مستقلين، أو إلىٰ خارج نطاق السلفية، وأحيانا خارج نطاق الإسلاموية برمته.

ولا نعني بذلك أن حزب النور، أو الدعوة السلفية ستنقشع من الوجود. فالدعوة ستحتفظ بمكونها الصلب، المتمثل في الجماهير القريبة من برهامي، والطبقة الثانية من الكوادر الجديدة تحته. ولكن ذلك القبول العام للدعوة السلفية في الوسط السلفي، حتىٰ من كثير من الجهاديين، وباستثناء الجامية فحسب؛ كان ماضيا وانتهىٰ.

لقد تشظت السلفية العلمية المصرية علىٰ نحو يصعب جبره.

سلفية القاهرة ودوائر السرورية قلبت للسكندريين ظهر المجن مبكرا، ممثلة في محمد عبد المقصود، وفوزي السعيد، ومحمد يسري إبراهيم. أما سلفية الرموز: الحويني وحسان ويعقوب؛ فليس موقفها من الدعوة السلفية مؤثرًا إلىٰ حد كبير، فهو كضمّ الكسير علىٰ الهضيم. فالرموز الثلاثة هي الأخرىٰ تعيش محنة الانسحاب من بقعة الضوء، وتعاني من فقدان الثقة، فضلا عن أن الحويني ويعقوب علىٰ وجه الخصوص غير راضيين عن اختيارات النور. الأمر نفسه بالنسبة لمصطفىٰ العدوىٰ.

جسم الدعوة نفسه تشظىٰ وتقلص، وأصبح كفريق كرة القدم الذي يلعب بجناح واحد، وبقدم عكسية لمركزه، فلا هو قادر علىٰ اللعب وحده، ولا هو قادر علىٰ اللعب في مركزه، ولا هو قادر علىٰ الانضمام لفعالية لوسط الملعب، يجري هنا وهناك دون جدوىٰ. أصبحت الدعوة السلفية دعوة برهامي، ونسخته المرتبة: عبد المنعم الشحات. المقدم تواریٰ قبل مدة ليست قصيرة من الانقلاب، وظهوره في أي وقت لاحقًا، ومهما كان موقفه؛ لن يرجع له زخمه السابق ومعياريته التي افتُقِدت. وسعيد عبد العظيم انسحب من الدعوة فعليا، وطعن في مواقفها جهارا، وشارك في اعتصام رابعة المؤيد للإخوان، وكوادر ثانوية كأحمد السيسي هاجمتها أيضا.

اكتفينا فيما تقدم بعرض نموذج الدعوة السلفية وحزب النور لسببين:

الأول: أنه نموذج كل النماذج كما يقال؛ فالنماذج المتنوعة للاشتغال السياسي الحركي قد مر عليها هذا التيار وتقلب بينها، وقراءة حالته في تطوراته تعد نموذجًا لهذا التيار كله.

الثاني: أن النموذج الأهم الذي يمكن عرضه بعد ذلك هو الاشتغال السياسي الصحوي في السعودية خاصة في الحقبة من منتصف الثمانينات لمنتصف التسعينات، وهذا الاشتغال لم نر ضرورة لدرسه هنا بعد أن تم عرض مكوناته في كتاب: «زمن الصحوة» لستيفان لاكروا، وتم رصد معظم منتجه في لحظة نماذجية، من وجهة نظر نقدية جامية في كتاب «مدارك النظر» لعبد الملك الرمضاني، والذي نختلف معه في منطلقاته ومعظم أحكامه، لكننا لا نختلف معه في أن موقف التيار الصحوي من تجربة

الجزائر يعد مثالا نموذجيًا علىٰ ضعف وسوء تحليل الواقع عند التيار الذي كان يرفع راية فقه الواقع. والسبب الأهم لتجاوزنا هذه التجربة: يرجع لأن معظم رموزها يبدو أنهم قد تجاوزوها.

إذن فقد اكتفينا بالدعوة السلفية وحزبها الذي قدم نموذجا مثاليا لمثالب انخراط الإسلاميين في السياسة الحداثية بجميع مآزقها وإشكالياتها. والمؤلم في حالته ليس أنه خالف الحق والعدل في كثير من اختياراته فحسب، ولكن أنه ناقض ما كان يقوله من مسوغات للعزوف عن العمل السياسي، علىٰ نحو مدهش يكاد يشبه المقابلة.

وجدير بالحيرة أن نختار بين نموذجين طرحناهما في سياق تعسر معضلة الإصلاح السياسي عند السلفية المعاصرة: **بين النموذج قليل الفقه الذي يمنع من الاشتراك بالسياسة دون تفصيل، وبين النموذج قليل الفقه الذي ينخرط في السياسة الحداثية انخراطًا تامًا، حتىٰ يغدو مسخا لا ملامح له؟**

وإذا كانت جناية المانعين منعًا ثابتًا من المشاركة السياسية: ضعف البنية الفقهية لأقوالهم، وغلطهم في تحرير مناطات المنع، واستعصاء المنهج المعرفي علىٰ قبول جعل المنع هنا من الثوابت= فإن جناية المبيحين مصلحيًا أنهم يحولون هذه الإباحة المصلحية إلىٰ إباحة ثابتة، ثم يغرقون في هذه الإباحة غرقًا يلوثهم تمامًا.

إن سياسة الدين من الدين، فإذا جُعلت سياسة الدين فوق الدين، يُصطنع لها ما يصطنعه الساسة لسياساتهم من كذب وغش، وخداع ومخاتلة، وغرور من لا يتقي، وموازنات من لا يحترز= كانت ضلالًا مبينًا.

والواقع يقول: إن كثيرًا ممن الذين أفسدوا دينهم ودنياهم ما أرادوا إلا الخير، وما أرادوا إلا الاشتباك الذي يوازنون فيه بين الخير الشر، ويرتكبون فيه المفسدة الأخف من أجل المصلحة الأغلب.

مع الوقت تُوحل أرجلهم في منطقة لم يقصدوا حقًا أن يخوضوا فيها، فقط وجدوا أنفسهم فيها

وكلما تقدموا أكثر= وُحلوا أكثر.

فجأة تجد نفسك جزءًا من الفساد الذي خضت غمار كل هذا من أجل أن تصلحه.

ويأتي آت من بعيد فيرىٰ حومة الفساد فيريد أن يتقحمها ليصلحها، سنتركه.

وسنعود له بعد قليل لنجد قدمه بجوار قدمك في الوحل نفسه.

لذلك نحن نتفهم الإسلامي المحافظ الذي يرفض خوض الإسلاميين للصراع السياسي كليًا أو يرفض الصراع السياسي الذي يهدف الوصول للحكم؛ لأنه يرىٰ أنه في ظل المنظومة العالمية الحالية لا يمكن النجاح فيه بغير ذوبان مفاهيمي لا يُشرع بأي حال؛ ولذلك ينتقد نقدًا محافظًا صارمًا مواءمات من وصلوا للحكم؛ لينصح نصحًا عساه يحول بدرجة ما دون تسرب هذا الذوبان لمفاهيم عامة الناس.

ونتفهم الإسلامي التنويري الذي يدعو لخوض الصراع السياسي ولا مانع عنده في الجملة لا من وصول الإسلاميين للحكم ولا من ممارساتهم للمواءمات التوافقية وانغماسهم في ممارسة سياسية تقل فيها نسبة الصلابة المفاهيمية لحدها الأدنىٰ؛ بداعي التدرج والمرونة، ومحاولة الاستفادة من مقابلة الغرب براجماتية الإسلامي ببراجماتية مقابلة تدعوه لتحمل هذا الإسلامي رغم أنه ليس النموذج الطيب الذي يريده، ولكنه سيقبله في حدود عجزه عن أن يرده عن دينه، وفي حدود حاجاته المصلحية.

لكن الذي لا نستطيع فهمه: هو الإسلامي الذي يختار الوصول للحكم ثم يظن أن المرونة المفاهيمية ومساحات المواءمات المطلوبة منه سيستطيع أن يتحكم فيها؛ فيظن أنه يملك أدوات التصلب متىٰ شاء.

وأيضًا لا نستطيع فهم: التيارات الإسلامية والسلفية المحافظة والتي تطالب وتُشجع الإسلاميين؛ ليصلوا لسدة الحكم، ثم يوسعون من يصل للحكم نقدًا إن أظهر العلمنة كما في حالة أردوجان أو بالغ في التوافق والتنازل كما في حالة الغنوشي.

وهي نفس التيارات اليوم التي تبكي سقوط الإخوان، رغم إن الاحتمالات الوحيدة لاستمرار الإخوان-إن وجدت- هي فقط في سلوك مسار أردوغان والغنوشي.

إذا كنتَ تريد الحفاظ علىٰ المفاهيم الشرعية من أن تنتهكها تنازلات السياسة= انزع من رأسك فكرة الصراع الديمقراطي علىٰ السلطات السياسية العليا؛ لأن الجمع بين النجاح فيه وبين النجاة من الذوبان المفاهيمي مستحيلة في ظل النظام العالمي الحالي.

وإن كنتَ مصرًا علىٰ خوض الإسلاميين لهذا الصراع وتدعوهم له من أجل تطبيق الشريعة كما تقول= فلا تلم الغنوشي وأردوغان فحساباتهم المصلحية تقول إنه يسعهم أن يفعلوا كل ما تنكره عليهم، وأن خياراتهم في التصلب محدودة، وأنهم يفعلون كل ذلك تدرجًا ومرونة؛ كي لا يسقطوا سقوط من تبكي عليهم، هذه هي المعادلة ببساطة: فخذ أو دع.

(٦)

يرىٰ الباحث السلفي إبراهيم السكران أنه منذ نهاية الخلافة الراشدة ونشوء أنظمة الجور في التاريخ الإسلام وُجد خطَّان سلفيان في التعامل مع الحكام، رغم اتفاقهم الأوسع في المسائل العقدية: خط **المداراة**، الذين لم يفضلوا مصادمة الحكام، واختاروا محاولة الإصلاح الجزئي والتدريجي، ومن داخل النظام، كالإمام أبي يوسف الذي تقلد القضاء للعباسيين، وكان مقربا من هارون الرشيد، ورغم جهوده الإصلاحية فيبقىٰ أنه كان جزءا من النظام، **وخط الاستقلال**، الذي كان يظهر الإنكار علىٰ الحكام، ويرفض أي تعاط معهم، فلا يقبل عطاياهم، ولا يتقلد لهم مناصب، الذي كان أبرز من يمثله سفيان الثوري[1].

يمكن أن نستعمل هذا المدخل لتحليل الحالة السلفية علىٰ مستوىٰ علاقتها مع الحكام. هناك ثلاث مستويات للتعامل مع الحكام يمكن تصنيف السلفيين طبقا لها:

مستوىٰ الاعتراف والاندماج والتماهي: ويمثل المداخلة هذا المستوىٰ.

مستوىٰ الاعتراف ومحاولة الإصلاح، من الداخل: ويمثل كثير من السلفية العلمية، وبعض السلفية الحركية، هذا المستوىٰ.

مستوىٰ عدم الاعتراف، وقد يتخذ هذا المستوىٰ صورة **الاعتزال** التام عن شؤون

---

(١) مقال بعنوان: السياسة بين الجمعتين، على صيد الفوائد:

http://www.saaid.net/arabic/425.htm

السياسة والحكم: ويمثل هذا المستوىٰ الألباني، الذي لا يعترف بشرعية الحكام، لكنه يركز جهوده في التصفية والتربية، ولا يرىٰ فائدة من الإصلاح السياسي في الوقت الحالي.

وقد يتخذ صورة المعارضة السلمية: كما في حالة كثير من الحركيين، وبعض العلميين، أو **العنيفة**: كما في حالة التيارات القتالية.

إذا بدأنا برموز السلفية العلمية التقليدية؛ فإننا لا نجد صعوبة في أنهم كانوا امتدادًا لخط المداراة الذي سبق ذكره. والغالب علىٰ ذلك الاتجاه هو نموذج الاعتراف ومحاولة الإصلاح من الداخل. أبرز النماذج وأحسنها تصويرا لذلك الخط هو عبد العزيز بن باز المفتي السابق للملكة السعودية.

كان ابن باز معترفا بصحة وإسلامية الحكومة، داعيا للسمع والطاعة لها، محذرا من الخروج عليها، واتخذ مواقف راديكالية ضد معارضيها، كأسامة بن لادن، الذي وصفه بالباغي وأنه علىٰ باطل، وكذلك في وصفه للمسعري والفقيه بأنهما من دعاة الباطل ودعاة الشر، وأن الأول باع نفسه للشيطان[1]. كان ابن باز محل ثقة من الحكومة، ومحل ثقة وإعزاز كبيرين مجتمعيا، مما كفل له وجاهة يقدر أن ينفذ بها أشياء من المصالح الدينية والدنيوية. وساهم ابن باز في تنشيط حركة الدعوة والتعليم في البلاد الإسلامية المختلفة، وبخاصة بلاد شرق آسيا وأفريقيا، فضلا عن التعليم في المملكة السعودية، والشفاعات، والنصائح التي كان يكثر توجيهها لجميع الأطراف. وفي الوقت ذاته كان ابن باز محل ثقة الدولة، وهو مفتيها الرسمي، ووقف ابن باز بجوار الدولة في العديد من المواقف الحاسمة، أهمها أحداث جهيمان، أواخر السبعينيات، وفتوىٰ جواز الاستعانة بالجيوش الأمريكية والغربية لتحرير الكويت عقب غزو العراق أول التسعينيات. وتلك الفتوىٰ الأخيرة تعتبر حدثا تاريخيا انشقت بعضه السلفية علىٰ نفسها، ولم تلتئم من بعدها.

كان ابن باز مرحلة، وليس رجلًا فحسب، فقد كان وجود رجل الدين الذي يحظىٰ باعتراف واسع، وفي نفس الوقت بثقة الدولة والمجتمع، والقادر علىٰ موازنة أموره

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن باز»: (٩/ ١٠٠، ٨/ ٤١٠- ٤١٨).

بين رغبات الإسلاميين المتحمسين، والحكومة ذات المصالح البرجماتية؛ هو أمرا تتطلبه ضرورة الوقت. فسواء أكان خالد أو فيصل أو عبد الله، كملوك للسعودية؛ فليسوا جميعا كعبد العزيز، ولا فيصل. لقد كانت المملكة في سبيلها للململة أوراقها القديمة، ومحاولة التقدم نحو تحديث الدولة. لكنها في الوقت نفسه لم تكن تقدر علىٰ العدو سريعًا بقاطرة ثقيلة جدا كترسخ المتدينين في الدولة. مثَّل ابن باز القنطرة الوسيطة، التي لديها مقومات مقبولة علميا، تعطيه الاعتراف من الموافق والمخالف، ولربما رسخت الدولة نفسها ذلك الاعتراف وتلك الشرعية، بالإضافة إلىٰ العلاقة الجدية بالدولة، يستطيع من خلالها التحصل علىٰ مكاسب من الدولة، وفي الوقت نفسه حفظ النظام العام للمجتمع، والحفاظ علىٰ كيان الدولة ومصالحها العليا.

كان ابن باز، إذن، عالم دولة -وليس عالم سلطان- كالوزير العالم ابن هُبيرة الحنبلي، الذي يصفه ابن تيمية بأنه «كان من أمثل وزراء الإسلام. ولهذا كان له من العناية بالإسلام والحديث ما ليس لغيره»[1]، فكانت «أحيانا تقوىٰ دولة بني العباس بحسن تدبير وزرائهم -كما جرىٰ في وزارة ابن هبيرة- بما يفعلونه من العدل واتباع الشريعة، وينهضون به من الجهاد»[2].

فابن باز كابن هبيرة، لم يكن كلاهما وحيد عصره في العلم، بل يملك أدوات علمية معقولة، فقط، بحيث تدخله في زمرة الفقهاء، ولكن الجانب الأهم في تجربتهما هو الاشتغال السياسي بالحضور الديني، وتوظيف الأول للثاني، والثاني للأول، في عملية موازنة دقيقة، متىٰ يوازن الموازنة الأولىٰ، ومتىٰ يوازن الموازنة الثانية، وما هو الذي لأجله تجوز الموازنة، وفي أي باب، مع حساب المصالح والمفاسد، الدينية، والدنيوية، والعامة، والخاصة، في كل حالة. وهذا موضع عسير لا يقوم بها إلا ندرة من العلماء، مع الاعتياز إلىٰ توفيق إلهي خاص.

وهذا الفرق الدقيق بين عالم الدولة وعالم السلطان، لا يفرقه من يحكم بالظاهر دون تفطن للمنطلقات التي تنطلق منها بعض الأفعال المتشابهة في النتيجة[3]. ولذلك

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٤/ ٢٣).

(٢) انظر: «جامع المسائل» -عزير شمس، لابن تيمية: (٥/ ٣٩٣-٣٩٤).

(٣) يقول ابن تيمية في سياق بحثه عن اختلاف أحكام الأفعال باختلاف القصود مع اتحادها في الصورة، =

يصرح كثير من الجهاديين أن ابن باز، ومن علىٰ طريقته كأغلب رموز السلفية العلمية السعودية، من علماء السلاطين المنافقين.

وضابط ذلك أن عالم السلطان هو من يحل ويحرم للسلطان، فالسلطان عنده مقدم علىٰ الشرع، ليس في اجتهاده لحاظ ديني، إلا في دائرة ما يسمح السلطان. أما عالم الدولة؛ فهو يجتهد بحضور المعنىٰ الديني، والمصلحة الدينية، فحتىٰ إن أعطىٰ السلطان شيئًا، فإنه يعطيه وعينه علىٰ المصلحة الدينية، التي قد تكون في وجوب استمرار تلك الدولة علىٰ ما فيها من خلل، فإن ذلك خير من الفوضىٰ، أو قد تكون تمام السياسة التي فيها المصلحة لا تحصل إلا بشيء من الحرام، لاجتناب حرام أشد منه، أو تحصيل منفعة أعظم، أو قد تكون المصلحة في تمشية مصلحة دينية مقابل تلك المصلحة السياسية، التي لا يقول فيها بالباطل في غالب الأمر، بل إما يداري أو يسكت، وفي السكوت من السعة ما ليس في الكلام، أو يتكلم من باب الضرورة، لا من باب الأصل والحلال الكامل، كما في فتوىٰ حرب الخليج.

وينبغي أن نقول هنا إن ذلك ليس حكما لصالح تجربة ابن باز، وما إذا كان قد نجح أم أخفق في محاولته، ولكنه تأطير لتلك التجربة، ووصف موضوعي لها.

مع الوضع في الحسبان أن هناك فرقا مؤثرا بالغ الأهمية في طبيعة الخطين الذين يصنف داخلها السكران طبيعة علاقة العلماء بالحكام قديما، وهو التطور الحادث في بنية الدولة، بما يغير من طبيعة تأثير العالِم علىٰ الحاكم في النظام القديم عن النظام الحديث، لصالح الأول بطبيعة الحال. فضلا عن الفرق بين حكام الزمن القديم وحكام الدول الحديثة من حيث القرب والبعد عن الإسلام، ومدىٰ المصلحة في

= في مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٩٠): «والمؤلفة قلوبهم نوعان: كافر ومسلم. فالكافر: إما أن يرجى بعطيته منفعة: كإسلامه؛ أو دفع مضرته إذا لم يندفع إلا بذلك. والمسلم المطاع يرجى. بعطيته المنفعة أيضًا كحسن إسلامه. أو إسلام نظيره أو جباية المال ممن لا يعطيه إلا لخوف أو النكاية في العدو. أو كف ضرره عن المسلمين إذا لم ينكف إلا بذلك. **وهذا النوع من العطاء وإن كان ظاهره إعطاء الرؤساء وترك الضعفاء كما يفعل الملوك؛ فالأعمال بالنيات؛ فإذا كان القصد بذلك مصلحة الدين وأهله كان من جنس عطاء النبي ﷺ وخلفائه، وإن كان المقصود العلو في الأرض والفساد كان من جنس عطاء فرعون؛ وإنما ينكره ذوو الدين الفاسد كذي الخويصرة الذي أنكره على النبي ﷺ حتى قال فيه ما قال وكذلك حزبه الخوارج أنكروا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه ما قصد».**

مداراة الأخيرين وإمكان مقايستها علىٰ المصلحة في مداراة الأولين. وذلك بالإضافة للمواهب الشخصية والملكات التي يملكها هذا العالم، وتعظّم من فرص نجاحه من عدمها، وهذا أمر نسبي ومتغير من شخص لآخر. إذا وضعنا تلك المعايير كلها في كفة الميزان أثناء عملية التقويم فإن هذا يرشح خروج نتيجة أقرب إلىٰ العدل والإنصاف.

وإذا انتقلنا إلىٰ الرمز المقابل للسلفية النجدية، ونعني الألباني؛ فنحن أمام نموذج عدم الاعتراف بالسلطات التي لا تحكم الإسلام. يقول: «الحكومات العربية، لا أقول الحكومات الإسلامية؛ لأنها ليست قائمة علىٰ النظام الإسلامي»[(١)]. وقد سبق أن ذكرنا شيئا عن راديكالية الألباني، وكيف دخل السجن أكثر من مرة في سوريا قبل أن يخرج منها، وكذلك طُرد من السعودية[(٢)]، ومنع من التدريس في الأردن. ثم موقفه الشديد من دخول التحالف الغربي الكويت لتحريره من غزو العراق، وكلامه الشديد في الحكومات التي سمحت بذلك.

كذلك لم يكن الألباني -قطعًا- من أنصار توسيع مجال مفهوم (ولي الأمر) في العصر الحاضر، ولا المغالاة في طاعاته، وإسقاط النصوص الشرعية علىٰ ذلك، بل وجه انتقادا لذلك، كما يقول: «هذه الكلمة التي تشاع في هذا الزمان، وهي مخالفة ولي الأمر، هذه كلمة للأسف يستغلها كثير من الدعاة الذين يزعمون أنهم من الدعاة إلىٰ الإسلام (لا يجوز مخالفة ولي الأمر)، أنا أقول معهم: لا يجوز للمسلم أن يخالف ولي الأمر، لكن ما صبغة؛ ما صفة هذا الولي؟ أنتم تعرفون أن الولاية قسمان، ننتقل إلىٰ موضوع له علاقة بالتصوف، تعرفون أن ابن تيمية ألف رسالته: الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . . وتحدث عن أولياء الشيطان . . ؛ أعود لأقول: لا نريد أن نقيس أولياء الأمور الآن علىٰ أولياء الشياطين في ذلك الزمان؛ لكن أريد لأبين الحكم الشرعي فيمن هم أولياء الأمر الذي يجب طاعتهم: هم الذين

---

(١) الهدى والنور، (٣٤٤).

(٢) كشف الألباني عن بعض ملابسات ذلك، والسعايات التي حصلت في إخراجه، والوشاية به لدى الدولة بسبب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وبعض ما كان ينتقده، في كتاب: «كشف النقاب عما في كتب أبي غدة من الأباطيل والافتراءات».

ينطلقون في حكمهم لأمتهم ولشعبهم من كتاب الله، وعلىٰ سنة رسول الله ﷺ؛ كما كان الخلفاء الراشدون ومن سار سيرهم من بعض الملوك الذين جاءوا من بعدهم، هؤلاء الحكام الذين يضعون نصب أعينهم تحكيم الشريعة يجب طاعتهم»(١).

وفيما يتعلق بطبيعة الحكم الحالي، وهل هل حكم شرعي يستلزم الحقوق الشرعية الكاملة، التي وردت في النصوص، أم أنه حكم بلدي إقليمي قانوني، يصرح الشيخ: «من قال لك: إن هناك بيعة اليوم؟ البيعة لا تكون إلا للخليفة الذي يختاره المسلمون جميعًا»(٢).

ويقول: «أؤكد بأن هذه البيعة التي لا يثرب علي من بايع، ويثرب علي من تخلف عن البيعة؛ هي البيعة التي يجمع عليها أهل الحل والعقد من المسلمين كافة، ليس في بلد واحد، إنما في بلاد الإسلام. فنحن نقول: أي حاكم اليوم، وليس هناك في اعتقادي حاكم بويع بيعة شرعية، لأن المسلمين لم يجتمعوا علي هذه البيعة، إنما هي بلدية إقليمية، هذا اعتقادي»(٣).

ويتناص هذا مع قول أبي إسحاق الحويني -الذي يمثل امتدادا للسلفية الألبانية في مصر-: «لا يوجد سلطان شرعي يقيم حد الله تبارك وتعالىٰ ويحفظ حدوده»(٤).

ولكن الألباني لم يطور ذلك الاتجاه لأي اشتغال سياسي، كما تقدم وذكرنا عن منهج الألباني والمضامين السياسية في تياره، وأنه مضمون سياسي إرجائي، بمعنىٰ

---

(١) الهدى والنور، (٢٢٩).

(٢) الهدى والنور، (٥٨).

ويؤكد علي الحلبي في كتابه: «مسائل علمية في السياسة والدعوة الشرعية»، مكتبة ابن القيم، الكويت، ط ٢، هامش (٧٤)، أن الشيخ الألباني تراجع عن ذلك الرأي فيما يتعلق بالبيعة؛ لأنه اطلع على تجارب الكتاب -يعني كتابه-، وعرف ما رجحه -الحلبي- واختاره.

أقول: رغم أن ذلك ليس بواضح في استلزام تلك الدعوى، إلا أنه لو كان كذلك؛ فإن النمط العام لشخصية الألباني، ومواقفه وتصرفاته التي ذكرنا بعض أمثلته تدل على مخالفته الواضحة للنظام المدخلي، على الأقل، في النظر لتلك القضية.

(٣) الهدى والنور، (٦٠٦): (١: ٠٠).

(٤) محاضرة بعنوان: نداء الغرباء، (١٦: ٤٥)، على الرابط:
http://www.islamway.com/?iw_s=Lesson&iw_a=view&lesson_id=327

الاعتماد علىٰ منهج التصفية والتربية في تكوين طليعة المجتمع المؤمن، الذي يكون قادرا في الوقت المناسب علىٰ المشاركة في الإصلاح السياسي، ولو بالثورة كما سنشير لاحقًا. ولذلك يعتبر الألباني نموذجا واضحا علىٰ تيار عدم الاعتراف، الذي يعتزل العمل السياسي[1]. وهذا أساس صالح للتفريق بين الاتجاه السلفي الألباني، والاتجاه السلفي الجامي[2]، علىٰ مستوىٰ الموقف من الحكام بغير ما أنزل الله الأمرَ الذي حدا ببعض المداخلة -وغيرهم من العلماء المؤيدين للسلطة الرسمية- إلىٰ التصريح بمخالفة الشيخ الألباني في تأصيلاته، بل والرد عليه[3]، وهو ما لم تقدم عليه الرموز الكبرىٰ للمداخلة.

أما عن تيارات عدم الاعتراف التي تعارض سلميًا فهي أغلب التيارات الحركية والسرورية التي سبق ذكرها، والتي يدخلها الاشتباك بالسياسي والاعتراف الجزئي بحسب مكتسباتها ومؤسساتها التي تبنيها في ظل الدولة؛ فإنها ساعتها قد تستبطن عدم الاعتراف، لكنها تسير مجبرة في إطار مركب من الاعتراف ومقتضيات المصالح المشتركة.

ويبقىٰ قبل أن نغادر إلىٰ تيارات عدم الاعتراف القتالية أن نقف مع النموذج الأول: نموذج الاعتراف والتماهي مع السلطة.

---

(١) التيار الألباني في الأردن بعد وفاة الألباني شهد تغيرا ملحوظا في ذلك النموذج، حيث يمثلون في الوقت الحالي تيارا مدخليا، أو شبه مدخلي، فيما يتعلق بالتعامل مع الحكام والاعتراف بهم.

(٢) هناك رسالة طريفة في هذا المعنى، بعنوان: «سلسلة الأجوبة الألبانية على التوجهات المدخلية» لمسعود مسعودي الجزائري، فيها مقارنة بين المواقف المختلفة للألباني والمدخلي من كثير من القضايا، وهي تصب في جانب ما نقرره.

(٣) يمكن أن نرجع في ذلك المجال إلى كتابات الدكتور عبد العزيز العسكر -عميد كلية الدعوة بجامعة الإمام سابقا- في جريدة «عكاظ»، ومنها سلسلة بعنوان «أي سلفية يدعيها الألباني وأتباعه»، بتاريخ ١١/٢٢، و ١١/٢٩، و ١٤١٨/١٢/٦ في ثلاث حلقات متتالية، كان عنوان المقال الثالث منها: «جوانب من سلفية الشيخ الألباني».

وكتابات الدكتور موسى الدويش، وبخاصة كتابه: «التوجه السياسي الحركي عند الشيخ الألباني»، وكتاب الدكتور عبد اللطيف باشميل: «الفتح الرباني في الرد على أخطاء دعوة الألباني».

(٧)

يعتبر التيار المدخلي أو الجامي هو التيار السلفي الأكثر اندماجًا في بنية السلطة.

نشأت المدخلية في المملكة العربية السعودية إبّان حرب الخليج أول التسعينات الميلادية، كرد فعل علىٰ صعود التيار الصحوي معارضا لتوجهات الحكومة السعودية في الاستعانة بقوات الحلفاء لرد الغزو العراقي للكويت.

ويعبر عن هذا التيار باسم (الجامية) نسبة إلىٰ الراحل محمد أمان الله الجامي، المدرس بالمسجد النبوي -وهو من أصل حبشي-، أقام فترة من عمره بالمملكة العربية السعودية مدرسًا ثم أستاذا في جامعة المدينة المنورة، أو باسم: (المدخلية) نسبة إلىٰ: ربيع بن هادي المدخلي أستاذ الحديث السابق بالجامعة الإسلامية بالمدينة، ومن كتبه بخلاف الماجستير والدكتوراه في الحديث، الدالة علىٰ موضوعنا «صد عدوان الملحدين وحكم الاستعانة بغير المسلمين». والتسمية الأولىٰ هي الأشهر في السعودية، والثانية هي الأشهر في مصر.

ومن أهم رموز التيار في السعودية: عبيد الجابري، وأحمد بن يحيىٰ النجمي، وصالح بن سعد السحيمي، وإبراهيم بن عامر الرحيلي، وفلاح إسماعيل المدرس بجامعة الكويت، وغيرهم

ومن أهم رموزهم في مصر: أسامة القوصي، قبل التحول الشاذ لفكره، ومحمد سعيد رسلان، ومحمود لطفي عامر، وحسن عبد الوهاب البنىٰ، وأبو عبد الأعلىٰ خالد عثمان، وهشام البيلي، وطلعت زهران، وغيرهم.

تصوَّر الجامية عند خصومها وفق ما يحكي عبد العزيز الريس: «جماعة معاصرة ظهرت بعد حرب الخليج (الأولىٰ)ديدنهم الطعن في الجماعات الإسلامية التي علىٰ الساحة كالإخوان المسلمين وجماعة التبليغ وغيرها، وتجرح الدعاة والمصلحين وغيبتهم وتضيع الوقت في ذلك، لاسيما سيد قطب، والغلو في الحكام والعلماء، حتىٰ صار كثير منهم مباحث عند الدولة ولا يرون الجهاد والمجاهدين بل بلغ الحال

ببعضهم أنه يدعو علىٰ المجاهد بن لادن وتراهم ليسوا أصحاب دعوة، فليست عندهم أناشيد ولا تمثيليات بل ينكرون هذه الوسائل، وما تراهم يدخلون تجمعا من مدرسة أو مدينة إلا ويفرقونه حتىٰ يكون بعضهم يطعن في بعض، لذا كم من شاب التحق بهم فانتكس»[1].

ومن حيث التحليل الموضوعي يتسم التيار بسمتين أساسيتين:

الأول: غلوه في طاعة الحكام وتنزيل أحكام ولاة الأمور الموجودة في الشريعة علىٰ حكام زماننا رغم الفروق المؤثرة بين الصورتين .

الثاني: غلوه في جرح المخالفين له وإخراجهم من السلفية وتطرفه في فهم وتطبيق أحكام معاملة المبتدع عند السلف .

ويتسم التيار المدخلي بسمات معرفية في طرحهم العلمي وهي:

(١) حضور الاستدلال بالآثار السلفية التي تحويها كتب العقائد المسندة المؤلفة في القرنين الثالث والرابع الهجريين.

(٢) توظيف فتاوىٰ الشيخ ابن باز وابن عثيمين والألباني وصالح الفوزان (العلماء الكبار) في ما يساعد في مقارباتهم وتفسيراتهم لبعض القضايا، كالحكم بغير ما أنزل الله وتكوين الجماعات والأحزاب والخروج علىٰ الحكام وغير ذلك من المسائل.

(٣) تنصيب ربيع المدخلي حاملًا لراية التيار وفيصلًا بتعديله وتجريحه بين أهل السنة وغيرهم، وهو الذي نسبت السلفية المدخلية إليه، وباتت أحكامه وتزكياته هي المعتمدة لجل أتباع التيار.

(٤) اعتزال السياسة جملة وتفصيلًا واعتبار الخوض فيها أو الحديث عن الأنظمة الحاكمة خروجًا عليهم ومخالفة للسنة.

ونحن نعتني في هذا المبحث بالجانب الأول، المتعلق بالموقف من الحكام، علىٰ أن نرجع إلىٰ الجانب الثاني في موضعه المناسب في الكلام عن سياسات السلفية في التعامل مع خصومها.

---

(١) انظر: «كشف الشبهات العصرية عن الدعوة الإصلاحية السلفية»، لعبد العزيز الريس: (ص٤٩-٥٠).

كما ذكرنا، تعتزل المدخلية المشاركة السياسية تماما، وترىٰ سبيل الوصول إليها، سواء أكان بالانتخابات، أو المعارضة؛ غير مشروعة. يقول المدخلي: «الوصول إلىٰ الحكم والمجالس النيابية عن طريق الديمقراطية وما ينشأ عنها من الإيمان والعمل بالانتخابات القائمة علىٰ التعددية الحزبية التي حرمها الله، والدعوة إلىٰ مشاركة المرأة في الترشيح والانتخابات والبرلمانات. وكل هذه الأعمال مخالفة لما جاء به الإسلام من الهدىٰ والنور والعدل والإحسان وإلزام الأمة بأن تكون أمة واحدة تجمعهم الأخوة والمحبة في الله وتجمعهم العقيدة الواحدة. والديمقراطية وما تفرَّع عنها تمزق الأمة وتغرس في نفوس الأحزاب والأفراد العداوة والبغضاء إلىٰ جانب تبذير الأموال الطائلة لكسب الأصوات في حلبة الصراعات والإعلانات المزيفة القائمة علىٰ الكذب وفساد الأخلاق وتخريب الذمم.

ولهذا يسعىٰ اليهود والنصارىٰ وعلىٰ رأسهم أمريكا لفرض هذه الديمقراطية وما يتبعها وحقوق المرأة المزعومة علىٰ الأمة الإسلامية»[1]. ولا ننسىٰ أن للجامي رسالة «حكم الديمقراطية وأنها ليست من الإسلام». وكما يقول أحد المداخلة المصريين، أثناء الانتخابات الرئاسية بعد ثورة يناير: إن الانتخابات ليست هي السبيل للتمكين ونصرة السنة[2]، بل يغرب أحدهم فيهدر دم من يترشح أمام الحاكم حتىٰ لو سمح الحاكم بذلك[3]، وأفتىٰ آخر بجواز أو وجوب تزوير الانتخابات ليبقىٰ الحاكم في منصبه[4].

ترىٰ الجامية أن الحكام مسلمون -وهم في ذلك يوافقون الألباني في أن الحكم بغير ما أنزل الله ليس مكفرا من غير استحلال. وبما أن الحكام مسلمين؛ فإن طاعتهم

---

(١) من مقال بعنوان «ذكرى للمسلمين عمومًا ولعلمائهم وحكامهم خصوصًا»، للمدخلي.

(٢) انظر: كلام محمد سعيد رسلان في حكم الانتخابات:

http://www. youtube. com/watch?v§mWC8kçXnRb4&feature=related

(٣) انظر: كلام محمود لطفي عامر بفتواه في إهدار دم البرادعي:

http://www. youtube. com/watch?v=bSweadBZL6l

(٤) انظر: كلام طلعت زهران حول هذا الموضوع:

https://www.youtube.com/watch?v=6VOzR477INs

واجبة ما لم يأمروا بمعصية. ويرون أن أي انتقاد للسلطة، هو بمثابة الخروج علىٰ ولي الأمر الذي جاءت النصوص بتحريمه، وأن أولياء الأمور هم العلماء والأمراء[1]، فالخروج قسمان: خروج بالقول: وهو توجيه النقد العلني للسلطة، وبيان مثالبها، وقد يسمون فاعل ذلك القعدية، وهو اسم لفرقة قديمة من الخوارج كانوا يغرون الناس بالخروج ولا يخرجون، فهو «يُعد عصيانا لهم وتمردا عليهم وإغراء بالخروج عليهم، وزرها لعدم الثقة فيهم، وتهيجا للناس عليهم وهو أساس للخروج الفعلي وسبب له»[2]، والخروج بالفعل وهو معروف.

وكان أهم تجسد مارسته الجامية لذلك التأصيل بجعل الكلام عن منكرات الحكام خروجا مطلقا، كان ضد الحركيين في واقعة ما يسمىٰ «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية»، والتي قامت المدخلية بإنكار واسع المدىٰ لها، وشاركتها في هذا الإنكار المؤسسة الرسمية.

عقب هذا الوصف لأهم المعالم الخاصة بالمنهج المدخلي، نطرح ثلاثة أسئلة:

هل هناك مضمون سياسي في الفكر الجامي؟

من الواضح أن الجامية تدعو بإلحاح إلىٰ اعتزال الشأن السياسي، ولكنها في سبيل ذلك انخرطت في بحث أغلب المضامين السياسية المعاصرة، كحكم الانتخابات، والمظاهرات، والإضرابات، والمعارضة، وإن كان من الوجهة الشرعية. وهذا فضلا عن اشتباكها الواقعي في الدفاع عن الحكام، والرد علىٰ (الشبهات) ضدهم، وإبداء الرأي في الأحداث السياسية الكبرىٰ، إما دفاعا أو قطعا للطريق علىٰ الحركيين (الخوارج). ومن ثم فإنه وإن لم يكن من الصحيح أن المدخلية تيار حركي لأنه لا يتسم بالتسييس الذي ذكرناه من قبل، إلا أن خطابه الثقافي والدعوي مشحون

---

(١) انظر: «الأدلة الشرعية في بيان حق الراعي والرعية»، لمحمد بن عبد الله بن سبيل: (٥٢)، وما بعدها، و«معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة»، لعبد السلام بن برجس.

(٢) انظر: «المورد العذب الزلال فيما انتقد على بعض المناهج الدعوية من العقائد و الأعمال»، لأحمد بن يحيى النجمي، (٥-١٠)، وقد قال بهذا التقسيم الألباني أيضا، تحت اسم: الخروج الفكري، والخروج العملي، انظر: «فتاوى الأئمة في النوازل المدلهمة»، جمع وترتيب: محمد بن حسين آل سفران القحطاني، دار الأوفياء، (١٣٣-١٣٤).

بالجانب السياسي، بل إنه لم يختص بتلك النسبة والتسمية إلا ليميز عن بقية التيارات السلفية حول محدد معياري هو التصور المغاير لطبيعة العلاقة مع الحاكم. ذلك الجانب السياسي الموجود في الخطاب المدخلي يتنوع علىٰ نوعين: سلبي: وهو الخطاب الكموني الداعي لاعتزال السياسة، والسمع والطاعة لولي الأمر، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك. وإيجابي: وهو الخطاب التحذيري الدفاعي السجالي، مع الحركيين والجهاديين.

ما علاقة المضمون السياسي الجامي بالسلفية؟

يأتي السؤال الثاني لمحاولة تحديد موقع المكون السياسي الذي سبق ذكره في الخطاب الجامي من الخطاب السياسي. وفي الحقيقة إننا لا نجد خطابا سياسيا واحدا للسلفية عبر التاريخ، فإن طابع الرؤية السياسية المتحفظة لأحمد، غير الطابع الراديكالي الذي كان عند طبقة البربهاري ومن بعده، مرورا بمرحلة ابن تيمية المتسمة بالراديكالية المحافظة، التي حاولت التوسط بين الجانبين، فابن تيمية كان يأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر السياسي، ويجهر للحكام في حضورهم وغيابهم، وكان يغير المنكر بيده أحيانًا كثيرة -وهذه التصرفات جميعها تراها المدخلية من الخروج علىٰ الحكام-، ولكنه في الوقت ذاته كان شديد التحفظ في كل ما يتعلق بالخروج علىٰ الحكام بالقتال. وصولا إلىٰ مستوىٰ ابن عبد الوهاب المتسم بالراديكالية الشديدة أول الأمر، حتىٰ تحالف في وقت لاحق مع محمد بن سعود لتأسيس الدولة، وانعزل عن السياسة بعدها. وصولا إلىٰ مستوىٰ رموز السلفية المعاصرة، وقد شرحنا موقفهم السياسي قبل قليل. ولا شك أن هذا موضوع طويل يحتاج مزيد بسط وتحليل، لكن ذلك -علىٰ مستوىٰ التحققات التاريخية السابقة للسلفية- ليس موضوع بحثنا.

من المهم أن نشير مبدئيا إلىٰ أن مبنىٰ عدم الخروج علىٰ ولاة الأمور، من حيث العموم، هو مبنىٰ سلفي بامتياز، وهو من الملامح المعروفة لأهل الحديث، وقد كان معروفا أن أهل الحديث يذمون أهل الرأي، فيما يذمونهم فيه؛ لأنه يرون السيف.

ولكن إذا أجرينا معايرة بين المنهج السياسي للمدخلية، والنماذج التي أشرنا إليها؛ فمن الواضح أن المدخلية بعيدة عن النموذج البربهاري والتيمي، وأنها أقرب إلىٰ نموذج أحمد. ولكن الجديد الذي أضافته المدخلية لنموذج أحمد هو الزيادة والمبالغة

في إيجاب السمع والطاعة وسائر الحقوق الشرعية للولاة الجورة، بالإضافة للمعاداة والمحاربة لكل من يخالف فيهم، ولو كان سلفيًا. فنحن نجد أن أحمد كان يترحم علىٰ أحمد بن نصر الخزاعي، الذي خرج علىٰ المأمون لقوله بخلق القرآن. وكانت أغلب حجج نهي أحمد عن مناشبة السلاطين، وعن الأمر والنهي لهم هو أن سيفهم مسلول، «ليس هذا زمان نهي إذا غيرت بلسانك، فإن لم تستطع فبقلبك، وذلك أضعف الإيمان . . . وقال لي: لا تتعرض للسلطان، فإن سيفه مسلول»[1]، لا أن نفس ذلك محرم لمقام سلطان زمانه، أو أنه مناف للسمع والطاعة أصلا، أو علىٰ الأقل لم يكن ينظر لمخالفيه في ذلك نظر المدخلية لمخالفيهم فيه. فعمدت المدخلية إلىٰ تعميق محافظة أحمد السياسية إلىٰ إكسابها المعنىٰ الديني، عوضا عن الجانب المصلحي الذي كان ينطلق منه أحمد. أما عن علاقة التصور المدخلي بالتصور الوهابي؛ فلا شك أن بينهما مفارقة، فابن عبد الوهاب كان يجوز بل يوجب قتال كل الحكام والمتنفذين الذين يخالفون في مسائل التوحيد، ومنها الحكم بغير ما أنزل الله، كالحكم بالسلوم -العادات القبلية-. ولذلك نجد أن الحدادية، التطور الحاد للمدخلية، تصف المدخلي والمدخلية بأنهم مرجئة؛ لأنهم لا يكفرون الحاكم بغير ما أنزل الله كما هو مذهب ابن عبد الوهاب، ومن ثم يحرمون الخروج عليه، ويسمون الخارج عليه خارجيا، ويستند الحداديون في ذلك إلىٰ تراث وهابي ثري في تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، ومقاتلته. وأما علاقة التصور المدخلي بالتصور السلفي التقليدي، باستثناء الألباني بطبيعة الحال، فمن الواضح وجود حالة من المماهاة بين الاتجاهين علىٰ مستوىٰ التصور السياسي علىٰ الأقل، ولا يمكن أن نستكشف كون ذلك التوافق كان عن قناعة، أم كان تحت تأثير ضرورة المرحلة. فنحن نلحظ أن ابن باز، في فترة سابقة علىٰ شهرته، كان متسما بالحمية الإسلامية، وكفّر غير واحد من الحكام، وكان يكتب إلىٰ بعض الحكام يأمرهم وينهاهم، وكتابه إلىٰ عبد الناصر بعد إعدام سيد قطب معروف. فنحن أمام احتمالين: إما أن تكون تلك المواقف من ابن باز وقتية، وجدت طريقها للخفوت مع تحمل المسؤولية والانخراط في مؤسسة الدولة، وإما أنها كانت مختصة بالنظم التي لا يراها ابن باز إسلامية، وبذلك يكون

---

(١) انظر: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، للخلال: (٢٠)، ،ما بعدها.

اتفاقه مع الاتجاه المدخلي فيما يتعلق بالتوجه الشرعي السياسي هو اتفاق مبادئ وليس اتفاقا ظرفيا أو برجماتيا. ونحن نرجح الاحتمال الثاني نظرا لأننا لا نجد في تراث ابن باز لمحات راديكالية واضحة علىٰ المستوىٰ السعودي، سواء في فترة حميته، أو الفترة التي غلب فيها عليه الطابع الرسمي.

ما فرص الإصلاح السياسي وحدودها في التصور المدخلي؟، بمعنىٰ هل يقدم هذا التيار رؤية إصلاحية في الشأن السياسي؟

يقدم المداخلة رؤية إصلاحية في الشأن السياسي، مفادها أن الصبر علىٰ جور الحكام خير من الخروج عليهم، وأن حكم الظالم أربعين سنة خير من يوم بلا حاكم. ويعتقد المداخلة أن هذا كفيل بزوال شر الحاكم إما بموته، وإما بهدايته، فإن قلوب الحكام بيد الله يقلبها كما يشاء. ويعتمد المداخلة في ذلك علىٰ عدة نصوصية، من بعض الآيات والأحاديث، وكثير من آثار أهل الحديث والحنابلة.

ولكن الرؤية المذكورة تفترض أنه لا سبيل بين الصبر علىٰ الحاكم والخروج عليه. بمعنىٰ أنها ترىٰ شعبا من الإيمان، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصح، مضادة للصبر، بما يضيق أي أفق للاشتغال السياسي، لأنه لا معنىٰ لاشتغال سياسي ليس فيه مجال لإبداء النصح وإنكار المنكر. وهذا يعطل فعليا، جميع المضامين السياسية التي وردت في الشريعة، وتجعلها خاصة بمورد واحد يحصل بوضع الحاكم، ثم لا يتم تشغيله مرة أخرىٰ إلا بموته. ولكن الذي يجري أن الحاكم حينما يتمكن علىٰ هذا النحو فإن تلك الأنظمة السياسية الشرعية لا يتم تشغيلها أبدا، إذ تغدو أنظمة الشورىٰ والبيعة وما إلىٰ ذلك نظما صورية آلية، لا يتدخل فيها الفقيه، ولا غيره من أهل الحل والعقد، إلا الملأ السلطاني.

ترسيخ الطريقة المدخلية السياسية لا شك أنه يستلزم تغوّل الحكام، وفسادهم السياسي والمالي، وانسداد أي أفق لمحاولة الإصلاح ولو من الداخل، ويحرم الأمة حقها وواجبها في النصح، والإرشاد، والمراقبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولذلك ليس للطريقة المدخلية في معاملة الحكام، علىٰ صورتها الحالية، تحقق تاريخي سلفي. فكل ما مع المدخلية نصوص في عدم الخروج علىٰ الحكام،

وبعض النصوص المرشدة لعدم الجهر لهم بالنصح. ولكن ليس معها نصوص بالتدين بطاعة الحاكم الجائر، فإن هناك فرقا بين نصوص السمع والطاعة التي يمتثلها العبد تدينا، وموردها الحاكم العدل، ونصوص الصبر وعدم الخروج، التي يمتثلها العبد تدينًا، وموردها الحاكم الجائر، فالخلط بين نوعي النصوص بجعل طاعة الحاكم الجائر تدينا، كالصبر عليه؛ هو مورد الخلط الرئيس في التفقه المدخلي في تلك النصوص.

(٨)

نقف في هذه الفقرة من بحثنا مع التنظيمات الهرمية كمكون من مكونات الاشتغال السياسي عند السلفيين.

ولا شك أن هذا المكون هنا أقل انتشارًا من انتشاره لدىٰ الإخوان مثلًا، وقد أشرنا من قبل لوجود تصور سلفي يرفض جميع صور التحزب والتنظيم إما ذاتيًا وإما لما تتضمنه من مفاسد.

لكن يبقىٰ المكون التنظيمي موجودًا، له من يقبله ويطبقه بصورة تامة مثل التيارات القتالية، وبعض التيارات الحركية، خاصة بصور جزئية قد لا تكون تامة لكنها تحمل معها قدرًا من إشكاليات التنظيم الهرمي.

المقصود بالعمل التنظيمي هو العمل الجماعي المبني علىٰ تراتبية هرمية وقيادة فردية أو جماعية، توجه الأتباع بالأوامر المستوجبة للطاعة، والمستندة إلىٰ نوع من أنواع الشرعية، ليست هي شرعية الدولة، ولا شرعية التعاقد الإداري المؤسسي.

والعمل الجماعي التنظيمي ليس ضدًّا للفردية بل هو ضد للعمل الجماعي غير التنظيمي، والعمل الجماعي غير التنظيمي صور شتىٰ تشمل المؤسسات، والأعمال الجماعية منظمة المهام بدون هيكلة تراتبية علىٰ صورة الشبكات.

وكل الأعمال الجماعية بما فيها التنظيمي وغيره داخلة تحت نصوص المدح بالتعاون علىٰ البر والتقوىٰ، كما أن كل عمل جماعي من أي نوع علىٰ إثم وعدوان

يكون داخلًا تحت نصوص ذم التعاون علىٰ الإثم والعدوان.

وبالتالي المغالطة المشهورة بوضع التنظيمات علىٰ أنها هي العمل الجماعي فقط في مقابل العمل الفردي = محض خطأ. فالواقع أن التنظيمات هي إحدىٰ صور العمل الجماعي، وسبب توجيه النقد لها بالذات أنها أكثر صور العمل الجماعي إفرازًا للسلبيات، بسبب خطأ في التصورات يخلط العمل التنظيمي بمفاهيم الجندية والعسكرة، وبسبب أخطاء أخرىٰ راجعة للظروف التاريخية لتكوينها، وبسط هذا في موضع آخر.

والذي ينتقدها إنما ينتقد نموذجًا مخصوصًا من العمل الجماعي، ولا ينتقد جنس العمل الجماعي، كما أنه لا يلزم أن يكون غرضه من الانتقاد إعدام التنظيمات، بل ربما كان غرضه طلب بقائها مع طلب التخلص من سلبياتها قدر الطاقة.

المقصود هنا: أن الساحة الإسلامية مليئة بالأعمال الجماعية المؤسسية، وبالأعمال الجماعية جزئية التنظيم بدون تراتبية؛ بل لا تكاد تخلو شعبة من شعب الإيمان المجتمعية من ترتيب جماعي من نوع ما، وبالتالي فلا صحة للتعامل مع نقد التنظيمات وسلبياتها علىٰ أنه فردية؛ بل هذا نوع من التشنيع (الأيديولوجي) الكاذب؛ والذي غرضه تشويه الفكرة بسبب العجز عن مناقشتها.

وقد ذهب بعض أهل العلم إلىٰ أن العمل الجماعي التنظيمي هو بنفسه مذموم غير مشروع، وهؤلاء أيضًا لهم تصور معتبر في المسألة، وهم يرون العمل من داخل نطاق الدولة المسلمة، أو العمل الجماعي غير التنظيمي، ولا يدْعون للفردية.

ولا نرىٰ صواب هذا القول، وإن كنا نرىٰ أنه قول سائغ خاصة ما بني منه علىٰ أسس مصلحية، ونرىٰ جواز كل عمل جماعي، تنظيمي وغيره، إلا ما كان فيه زيادة في الحب الإيماني لأجل الحزب، أو زيادة في البغض لأجل الحزب، أو كان اجتماعًا علىٰ الأشخاص لا علىٰ الحق، أو تقديمًا لمن لم يقدمه الله وإنما قدمه الحزب، أو تأخيرًا لمن لم يؤخره الله وإنما أخره الحزب، أو كان فيه ترجيح في الخلاف لأجل الحزب لا لأجل تبين الحق، أو كان فيه تأثيم شرعي علىٰ الخطأ الإداري، أو براءة ومباعدة بمجرد عدم التوافق الإداري أو الشرعي السائغ، أو كان فيه تعطيل للكفاءات والمواهب وربط التقديم والتأخير بالموالاة الإدارية التنظيمية

لا بالرصيد الإيماني والكفاءة الحاصلة.

وأكثر هذه الأبواب لا تكاد تقع جلية فصيحة؛ وإنما يخدع بها الشيطان الإنسان عن نفسه وتحتاج لمجاهدة ومكاشفة، وبعضها هو من قبيل الحالات النفسية التي تقع من الإنسان لا يمسك بها إلا إن تتبعها وطلب تخليص نفسه منها.

السؤال الآن: هل يمكن خلو تنظيم من هذه الآفات؟

من ناحية الإمكان العقلي والشرعي = ممكن، أما من ناحية المشاهدة العادية = فلا يمكن؛ فيعود الحكم الشرعي هنا لمسألة القلة والكثرة.

فإن كان هذا قليلًا مصحوبًا بتحذير أفراد العمل منه ومجاهدتهم لعلاجه = لم يمكننا منع العمل التنظيمي لأجل هذا وإلا لزمنا وقف الجهاد؛ لأنه يقع فيه الرياء والسمعة والتشهي للغنائم، وهذا باطل بل هو من جنس الذين قعدوا عن الجهاد خوف الفتنة فسقطوا فيها.

أما إن كثر هذا = فيرجع القول لباب سد الذرائع، ويسوغ حينها قول من يقول بمنع التنظيم؛ لكونه ذريعة لهذا الفساد، خاصة أنه يصل أحيانًا لفساد أعظم من فساد الميسر الذي حرم لأسباب يقع جنسها في التنظيمات.

وبحسب حصول الذريعة ووقوعها ومشاهدتها = تزداد قوة الذاهب لسد الذريعة بمنع التنظيمات أو تضعف. كما أن الباب يظل مفتوحًا لإقامة نماذج خالية من ظهور هذه المفاسد بكثرة؛ فبناء الحكم علىٰ سد الذريعة لا يصلح أن يُعد وحيًا قطعيًّا من جنس ما حرمته الشريعة سدًّا للذريعة؛ بحيث تنقطع بعدم إمكان حصوله إلا مصحوبًا بالفساد؛ بل هو من موارد الاجتهاد يمكن أن يدعىٰ إمكان إقامته خاليًا من الفساد الظاهر، ورأيي أن خلو النماذج التنظيمية من الفساد يحتاج لصدق وتجرد وزيادة في الوعي الثقافي.

ونرىٰ أن أكثر ما يناسب أحوال الأمة اليوم هو العمل الجماعي من المجموعات القليلة الشبكية، المرتبطة بأهداف لا أيديولوجيات، ثم العمل المؤسسي لا التنظيمي، والمقصود بالعمل المؤسسي في مقابل العمل التنظيمي: هو العمل الذي تخف فيه القضبة المركزية للقيادة الهرمية، وتتخذ فيه القرارات بناء علىٰ لوائح مفصلة منضبطة،

مع سريان حالة رقابة متبادلة بين القيادة وفروع المؤسسة في تحقيق مدىٰ الالتزام باللائحة الإدارية، مع وجود شورىٰ منظمة الآليات واضحة المعالم، مع قدر من الشفافية له أيضًا المعايير الإدارية التي توضح درجته.

الدراسة الاجتماعية لواقع التنظيمات تدلنا علىٰ عدة إشكالات فيها، بعضها سبق ذكره فنؤكده، وبعضها نشير إليه ابتداء هنا، وبعضها يرقىٰ لمستوىٰ الظاهرة، وبعضها حالة موجودة ليست نادرة وليست منتشرة، والوعي بهذه الظواهر يعين التنظيمات علىٰ تنقية الصف؛ لكن الإشكال أن الكذب علىٰ النفس يحول دون ذلك في أحيان كثيرة، فلا يبقىٰ إلا أن يعيها غيرهم فلا يضلون بها.

نقرر ذلك من خلال النقاط التالية:

أولًا: كثير من التنظيمات القائمة علىٰ عقيدة و(أيديولوجيا) طاردة للمفكرين، معظمة للجنود الذين يسمعون ويطيعون مع قدر قليل أو معدوم أو غير فعال أو شكلي من النقاش والشورىٰ العامة.

والحقيقة أن التنظيمات إن لم تستقم إلا بالعسكرة والسمع والطاعة العمياء = فلا خير فيها.

وعلىٰ الرغم من أن أكثر ما تُسلم له العقول في قضية السمع والطاعة: لزوم الطاعة في الجندية، وأن الجندي لو فكر وناقش = لم تستقم العسكرية وربما أدىٰ ذلك لكوارث في الحروب، رغم ذلك فإن أحد أهم أحاديث الطاعة وأنها لا تكون إلا في المعروف -جاء في سياق الجندية والعسكرية؛ ليكون هذا من أهم إصلاحات الإسلام للنظم العسكرية القائمة في العالم.

عن علي رضي الله عنه، أن النبي ﷺ بعث سرية وأمّر عليها رجلًا، وأمَرهم أن يطيعوه، فأجج لهم نارًا وأمرهم أن يقتحموها؛ فهمّ قوم أن يفعلوا، وقال آخرون: إنما فررنا من النار. فأبوا، ثم قدِموا علىٰ رسول الله ﷺ فذكر ذلك له؛ فقال رسول الله ﷺ: **«لو دخلوها لم يزالوا فيها إلىٰ يوم القيامة، لا طاعة لبشر في معصية الله ﷻ، إنما الطاعة في المعروف»**.

وهذا يقتضي أن العقل لا ينبغي أن يتوقف عن محاكمة ما يصدر له من أوامر حتىٰ

في سياق الجندية؛ ليميز ما يتعلق بالحلال والحرام من غيره، ثم يعرض هذا الذي ميزه علىٰ الوحي فلا يطيع في معصية.

ولم يخلق الله بني آدم إلا لعبادته، ولا تستقيم عبوديتهم حتىٰ يتحرروا من كل عبودية لغيره سبحانه، ولا يتم لهم هذا التحرر إلا بأن يستقل نظرهم وتفكيرهم عن الطاعة العمياء، ولا يستقل لهم هذا النظر حتىٰ يستكملوا أدواته، وهذا الاستكمال عملية متتابعة مدة العمر لا ينفك عنها الإنسان، وهو مأمور في كل حال بحسبه أن يعرض ما يؤمر به علىٰ الوحي؛ فلا يطيع في معصية بانت له.

ويتوسل بعض التنظيميين لغرضه من نشر العسكرة في التنظيم بدعوىٰ أن أمر القائد ملزم حتىٰ في مسائل الحلال والحرام ما دامت المسألة اجتهادية، وهذا خطأ؛ فالمسائل الاجتهادية فيها خطأ وصواب وحلال وحرام، وموافقة التنظيم أو الحزب لمجرد أنه أمر وإن كان قراره خطأ هو قيمة سياسية علمانية مخالفة للشريعة، التي لا تجيز الطاعة إلا في المعروف، ولو كان قول الحزب سائغًا ما دام أنه خطأ.

فالحقيقة أنه لا فرق بين الخطأ السائغ وغير السائغ ولا فرق بين المسائل الاجتهادية وغير الاجتهادية من جهة وجوب عدم التلبس بما تعتقد خطأه، ومن استبان له الحق لم يجز له تركه وإن كان يُستحب له القيام بهذا الحق بما يقلل فساد الخلاف، ونصوص الشريعة القطعية وعمل السلف هو الدوران مع البينة قطعية كانت أو ظنية، ومصلحة الاجتماع هي الاجتماع علىٰ الحق، أما الاجتماع علىٰ ما أرىٰ أنه خطأ فمفسدة لا تبيحها الشريعة؛ ولذلك تحرم الطاعة للجماعة الأم جماعة الخلافة إن كانت الطاعة في معصية، ولم تفرق بين معصية قطعية أو ظنية، وهذه المسألة هي أحد الفروق المهمة بين التحزب المذموم والتحزب المشروع.

وتبقىٰ صورة واحدة وهي الخطأ السياسي والإداري الذي لا يدخل دائرة الحلال والحرام؛ كاختيار مرشح معين بين مرشحين متساويين في الشروط الشرعية، أو أمر العضو بخطبة الجمعة في مسجد دون غيره، وليس في المسجد المأمور به مانع شرعي = فهذا له تقديرات مختلفة؛ لكنه في الجملة هو القسم المرشح لأن يطيع فيه العضو أوامر القيادة وإن كان يرىٰ خطأها، ما دامت ليست من أبواب الحلال والحرام.

وقول العرب: «**كدر الجماعة خير من صفو الفُرقة**» هو أصح وأصوب من قول من

قال: «**كدر الجماعة خير من صفوك وحدك**»؛ لأن طلب اللحاق بالجماعة لا يكون لمجرد كونك وحدك دونهم وإنما يكون خوف الفرقة، وقد يجتمع أن تكون وحدك دونها ولا تكون فرقة، وهذا أحسن للدين والدنيا من إطراد طلب اللحاق بها خوف التفرد.

والفرقة لا تكون إلا إن أعرض أحد الفريقين عن البينة بعد ظهورها، أو إن بغىٰ بعضكم علىٰ بعض، فأما إن قلتَ من حيث تعلم ولم تعرض عن بينة ولا بغيت علىٰ أحد = فلا يكون تركك ما ظهر لك ولحاقك بالجماعة حينها مما يُمدح. ومن تلك الشعبة قول ابن مسعود: أنت الجماعة ولو كنت وحدك.

والحقيقة أن المكونات الاجتهادية النقدية التعليمية داخل الحالة السلفية بالذات تؤدي إلىٰ أن تكون الحالة السلفية طاردة للطبيعة التنظيمية؛ لذلك لا يستقيم للسلفيين إقامة بناء تنظيمي إلا بتخفيف المكون الاجتهادي النقدي التعليمي، أو تخفيف المقتضيات التنظيمية، أو تخفيفهما معًا.

وتطورات الأوضاع مع عوامل أخرىٰ هي وحدها من يحكم أي نسب التخفيف ستكون أكثر: تخفيف المكونات السلفية؟ أم تخفيف المقتضيات التنظيمية؟

ثانيًا: انتشار التبرير والقدرة اللا محدودة علىٰ التأويل المستهتر للتصرفات الذاتية.

والفرق بين التبرير الهوائي والترجيح العلمي: أن القلب في التبرير يجري أول شئ نحو العلل والأسباب والمسوغات، التي تجعل القول أو الفعل صحيحًا غير منكر.

أما الترجيح العلمي فهو عملية موازنة طويلة بين مسوغات التخطئة ومسوغات التصويب، وقد تأخذ وقتًا طويلًا ومجهودًا، وما يميزها هو بذل الوسع في مقارنة المسوغات دون القضاء للتخطئة أو التصويب إلا بعد التأني والنظر. ببساطة انظر ماذا يفعل قلبك عندما تسمع أو تقرأ القول أو الفعل، العجلة لمسوغات التصويب مباشرة = تبرير هوائي.

ثالثًا: اختلاط الولاء الديني بالولاء التنظيمي، واختلاط المحبة الفطرية عندهم بالمحبة الشرعية، وتقديم من لا بينة علىٰ تقديمه وإبعاد من لا بينة علىٰ إبعاده؛ لمجرد الانتماء التنظيمي.

يقول شيخ الإسلام: «**لا يفرق بين المؤمنين لأجل ما يتميز به بعضهم عن بعض؛**

مثل الأنساب والبلدان والتحالف علىٰ المذاهب والطرائق والمسالك والصداقات وغير ذلك؛ بل يعطي كل من ذلك حقه كما أمر الله ورسوله، ولا يجمع بينهم وبين الكفار الذين قطع الله الموالاة بينهم وبينه؛ فإن دين الله هو الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا». [جامع الرسائل (٢/ ٣١٩)].

ويقول الشيخ: «وليس لأحد منهم أن يأخذ علىٰ أحد عهدًا بموافقته علىٰ كل ما يريده، وموالاة من يواليه، ومعاداة من يعاديه؛ بل من فعل هذا كان من جنس جنكيزخان وأمثاله؛ الذين يجعلون من وافقهم صديقًا مواليًا، ومن خالفهم عدوًّا باغيًا؛ بل عليهم وعلىٰ أتباعهم عهد الله ورسوله بأن يطيعوا الله ورسوله؛ ويفعلوا ما أمر الله به ورسوله، ويحرموا ما حرم الله ورسوله، ويرعوا حقوق المعلمين كما أمر الله ورسوله، فإن كان أستاذ أحد مظلومًا نصره، وإن كان ظالمًا لم يعاونه علىٰ الظلم؛ بل يمنعه منه.

وإذا وقع بين معلم ومعلم، أو تلميذ وتلميذ، أو معلم وتلميذ خصومة ومشاجرة = لم يجز لأحد أن يعين أحدهما علىٰ حتىٰ يعلم الحق؛ فلا يعاونه بجهل ولا بهوىٰ؛ بل ينظر في الأمر، فإذا تبين له الحق أعان المحق منهما علىٰ المبطل، سواء كان المحق من أصحابه أو أصحاب غيره؛ وسواء كان المبطل من أصحابه أو أصحاب غيره؛ فيكون المقصود عبادة الله وحده وطاعة رسوله؛ واتباع الحق والقيام بالقسط». [مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٢٨)].

رابعًا: الضعف العلمي والثقافي والفكري، بسبب استغراق المهام التنظيمية للجهد والوقت، وحرص بعض التنظيمات علىٰ الحفاظ علىٰ أتباعها في مستوىٰ ثقافي معين لا يجاوزونه.

فكثير من الإسلاميين خاصة التنظيميين مستهلكون تمامًا من قبل قياداتهم في محاضرات ودروس ودورات ومعسكرات، معظمها إنفاق من رأس المال، وستمر السنون وهذا المسكين الذي يقرأ بالكاد كي يلاحق تكليفاته = سيصير بعد سنين قياديًّا من قيادات العمل الإسلامي. وهكذا دواليك، دائرة مفرغة من ضحالة الثقافة والمعرفة مع تصدر جرئ.

وبعضهم لا يملك ما يجابه به كلام من يحضهم علىٰ إيقاف هذا العبث، إلا فخريات التكاثر التي ما كانت يومًا حجة علىٰ القوة النوعية.

خامسًا: بناء العلاقة مع المجتمع علىٰ منطق الصياد والسنارة؛ فهو ينفتح علىٰ المجتمع بالقدر الذي يسمح له بجذب الأفراد للتنظيم، ونادرًا ما يعجز عن إقامة علاقات اجتماعية متكاملة خارج هذا الإطار.

سادسًا: النرجسية ورؤية الذات، والمفاضلات غير المبنية علىٰ أسس شرعية محكمة.

وهذه العبارات تخرجنا من مدح فصيل له جهده إلىٰ المبالغة غير الصادقة وغمط الناس، وأمثال هذه العبارات هي بالضبط التي تثير علىٰ شبهة التحزب البدعي المحرم، والمختلف صورة وحكمًا عن العمل الجماعي التنظيمي الجائز في الجملة.

سابعًا: وجود حالة من التبعية، تعتمد علىٰ سياسة المتبوع علىٰ التابع، وتحويله إلىٰ ببغاء مبرر وجندي أمن مركزي، وهذه الحالة تحتاج لأساس يستمد منه المتبوع شرعية سلطته علىٰ التابع.

وهنا قد يكون أساس الشرعية دينيًّا فقط، كما نجده في شرعية المعصوم عند الروافض، أو شرعية طاعة العلماء أو تاريخ التضحية للدين، وقد يكون أساس الشرعية يرجع للتكافل المادي والمعنوي، أو ما يسمىٰ بشرعية الإنجاز، وقد يكون أساس الشرعية كاريزميًّا؛ حيث يصدر المتبوع نفسه أو علىٰ الأقل يراه التابع علىٰ أنه أنموذج نادر في المواهب والإمكانات.

والغالب علىٰ التيارات الإسلامية هو وجود خلطة من هذه الأسس، التي تشكل حالة الطاعة العمياء، والتبرير الأيديولوجي، وعسكرة الأفكار الموجودة فيهم.

وعليه: فإن التنظيمات العَقَدية الهرمية بصورتها الحالية لابد من التفريق بينها وبين التنظيم للعمل علىٰ شُعَب الإيمان؛ فإن التنظيمات بصورتها الحالية داخل التيارات الإسلامية يوشك أن يَغلب شرها خيرها، ولا أراها مركزًا في حركة المقاومة، بل بالعكس هي أحد أهم عوامل ابتلاع حركة المقاومة، بسبب قابليتها للعبث بمفاهيم الدين من أجل مصالح سلطوية، لا يعجز التأويل المستهتر أن يجعلها في سبيل الله!

فهي تشبه من هذا الوجه: ممالك الإمارات والطوائف

وتشبه من وجه آخر: سياسات الأديان الهرمية في صناعة «الجيتو» المغلق حول نفسها، وتوطيد علاقتها بأتباعها عن طريق صناعة: «عقد الاضطهاد» وترسيخ أوهام النقاوة

ومثل هذا لا يكون في مجتمع مسلم إلا أضاع وظيفة الأنبياء، ووضع مكانها وظائف الملوك والسلاطين من إرادة العلو في الأرض

وعبر تاريخ الإسلام كله، وفي أعلىٰ درجات قوته، وفي أشد درجات ضعفه= لم يَبق فيه الدين إلا بوظائف الأنبياء، وقيام أهل الديانة بتلك الوظائف، اندماجًا في المجتمع من غير جدر فاصلة، ولا مجتمعات مغلقة داخل مجتمعات، ولا دين ضيق داخل الدين يتم فرز الناس علىٰ أسسه.

وأنجح صور العمل الجماعي وأبعدها عن الفساد وأشبهها بسيرة المجتمعات القوية وألصقها بواقع المجتمع الإسلامي زمن قوته= ما كان الاجتماع فيه علىٰ الأهداف لا علىٰ الأيديولوجيات.

(٩)

ليس سرًا إذن أننا نرىٰ أحد أهم وجوه الإصلاح، والتجاوز لأخطاء الإسلاميين في مائة عام= هو التخلص من الجماعات المنظمة والأحزاب الأيديولوجية كطريق للعمل لدين الله والدعوة إليه؛ لما ثبت من كون الغالب عليها أنه يغلب ضرها نفعها وأن تركيبتها الموازية لصورة الدولة الحديثة لم تقتصر علىٰ المشابهة في الصورة بل هي أخذت من الدولة الحديثة أعظم آفاتها وأكثر جهات فسادها.

لكن ما تقدم ليس موضوع كلامنا هنا، وإنما غرضنا هنا هو قراءة ظاهرة تتقاطع بدرجة ما مع رؤيتنا التي في الأعلىٰ لكنها تختلف عنها اختلافًا مؤثرًا كما أن نتاجها سيكون سيئًا لو تتابعت متواليته الهندسية خاصة في ظل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحالية.

سأقرأ هذه الظاهرة من خلال الواقع المصري وإن كنت أرىٰ أنها ظاهرة مشتركة

تتعرض لها كل تجارب العمل الإسلامي في خارج مصر كما أن هذا ليس أول حدوث لهذه الظاهرة بل هي ظاهرة متكررة عبر تاريخ الإسلاميين وإن كنت أرىٰ تحققها الحالي سيكون أخطر تحققاتها علىٰ الإطلاق.

كلامنا هنا عن صورة من التفلت من هذه التنظيمات لم تكن إلىٰ ما هو أهدىٰ وأحسن، بل أرىٰ أنه كان تفلتًا لما هو شر منها من بعض الوجوه، وتفلت السوء هذا نفسه صار حجة لبعض الذين يجادلون عن هذه التنظيمات وأهمية استمرارها، وسنحاول بيان طبيعة هذا التفلت وإشكالياته فيما يلي:

التيار الإسلامي بصفة عامة والتنظيمي منه بصفة خاصة يعيش وهو يعتبر نفسه أقلية ثقافية وجماعة مهمشة بالنسبة لسائر المجتمع والدولة، وما يذكره بعضهم من أن هوية المجتمع إسلامية وأن المجتمع متدين بطبعه= هو نوع من الادعاء السياسي الذي يوظف في الصراع وربما بنوا عليه بعض الحسابات لكنهم عمليًا لا يتعاملون مع المجتمع بهذا الاعتبار وإلا فقدوا المبرر الكافي للانفصال عنه والإحساس بالنقاوة دونه.

ولأجل أنهم يعدون أنفسهم أقلية نقية تحمل همًا أضاعه المجتمع، وحملها لهذا الهم يوجب تميزها= كاوا يحرصون علىٰ تربية أبوية لرجالهم بحيث يحفظون نقاوتهم الفكرية والإيمانية من تلوث المجتمع!

فإذا كان الفرد من أفراد الجماعة ابنًا لأحد أفرادها اجتمعت له التربوية الأبوية مع تربية الجماعة الأبوية.

وكما هو الحال لابد أن تأتي مرحلة تتعرض فيها التربية الأبوية للامتحان من قبل الثقافة المسيطرة، ففي التربية الأبوية التي هي من الأب لابنه بالفعل، غالبا ما يكون الامتحان في فترة المراهقة حيث تجتمع العوامل الفسيولوجية مع الدخول في مجتمع جديد كمجتمع الجامعة أو سوق العمل، فيتفاجأ الابن بأن هناك عالمًا آخر خارج القوقعة التي رباه فيها أبوه، وليس عنده من المناعة النفسية والإيمانية والعقلية ما يعينه علىٰ مواجهة الثقافة الغالبة الجذابة التي تهجم عليه، وهذه هي المرحلة التي تحدث فيها غالبا إشكالية (أبناء الملتزمين).

وهنا يظهر تفوق التيارات التنظيمية نسبيًا؛ لأنها توفر محضنًا آخر خلال فترة

الجامعة، سواء من خلال وجود تشكيلات تنظيمية داخل الجامعة أو من خلال استمرار العلاقة بين الجامعة وأفرادها خارج أسوار الجامعة وترتيب عمليات الاتصال والتواصل المنتظم.

فحقيقة بنية التيارات التنظيمية خاصة الإخوان المسلمين أنهم يحاولون إيجاد مجتمع بديل وموازي؛ ليعيش فيه أفرادهم فيخفف هذا من وطأة الإحساس بالغربة بل ربما انقلب هذا إلىٰ إحساس بالتميز والتفوق والنقاوة وأنهم الصفوة المختارة وهو للمفارقة نفس الإحساس الذي يشتركون فيه مع منتج المؤسسات الأمنية كالجيش والشرطة يختلفون في الدرجة ونوع الاستجابة لإحساس النقاوة لا في نوع الإحساس نفسه.

في السنوات العشر الأخيرة ولاعتبارات مجتمعية وسياسية ولتغيرات في التقنيات الإعلامية والإلكترونية= صارت موجة الثقافة الغالبة عنيفة جدًا، مما أدىٰ لزيادة المساحات التي يختلط فيها أبناء الجماعات النقية بتيارات مجتمعية أخرىٰ ملوثة في نظرهم، لاعتبارات تتعلق بالتحالفات السياسية أو بالحراك المجتمعي الذي أدىٰ بالضرورة لهذا الاختلاط خاصة في السنوات الأربع الأخيرة، وهنا اصطدم شباب الجماعات بدرجات من الثقافة الجذابة شعروا معها بتضاؤل ما معهم وحملتهم به جماعاتهم سواء من ناحية المادة الثقافية والفكرية التي فوجئوا بتداولها وغربتهم عنها، أو من ناحية جاذبية بعض الأنماط السلوكية والعادات الثقافية التي أحسوا باقترابهم النفسي كشباب منها ولم تعد العدة الفقهية التي حملوا بها كافية لتحجبهم عنها.

ثم مع توالي التحديات السياسية والمجتمعية التي تعرضت تنظيماتهم لها= اقترن هذا الإحساس بالضعف أمام الثقافات المختلفة بالشعور بالغضب والنفور من بعض المواقف السياسية والتنظيمية السيئة للجماعات الإسلامية بحيث أحس بعض أفراد هذه الجماعات بالغربة عن جماعاتهم ومواقفها، فبدأ يحصل التفلت والانشقاق عن الجماعات.

أحد العوامل التي ساعدت علىٰ هذا التفلت وجود أشخاص من الإطار الإسلامي العام سبقوهم إلىٰ هذا التفلت من التنظيمات، أو لم يكونوا أصلا جزءا من هذه التيارات وإن تقاطعوا معها في بعض أفكارها. شكل هؤلاء الأفراد أرضية جاذبة

تخفف وطأة الإحساس بالإثم عن المتفلتين؛ فهم لن يتركوا الإسلامية وإنما سيتركون التنظيم الفلاني أو الجماعة المعينة إلىٰ بديل سيبقون به داخل الإطار الإسلامي.

هؤلاء الأشخاص الذين شكلوا المحطة البديلة لم يكن عندهم جميع الحقائب العقدية والفقهية والفكرية والسياسية والإيمانية والنفسية والاجتماعية التي كانت تقدمها التيارات التنظيمية لأفرادها، ولا كانت عندهم القدرة الاقتصادية والعددية التي تعينهم علىٰ تقديم الدعم اللوجيستي الذي تقدمه الجماعات لأبنائها؛ لذلك لم يُقدموا للمتفلتين إلا شيئًا من الاختيارات الفكرية والسياسية وبعض الجلسات نخبوية النقاشات مع محاولات مجهضة لإنشاء تكتلات أو أحزاب سياسية لم تكتمل أو لم تجد مناخًا لتتطور فيه خاصة مع التغيرات الأخيرة، فخلاصة ما قدموه لهم: أنهم بينوا لهم فساد التنظيمات التي كانوا فيها وأخطاءها واستماتوا في استئصال الخلايا الميتة التي قتلها في نفوس هؤلاء الشباب سرطان الخلل في التنظيمات، لكنهم مع ذلك أضعفوا مناعة أولئك الشباب أمام أمراض أخرىٰ قد تكون أخطر بكثير من أمراض التنظيمات التي تركوها.

عندما طرح بعض الغربيين من دارسي الحركة الإسلامية فكرة ما بعد الإسلاموية= قصد بها باختصار أن التيارات الإسلامية غير العنفية، ستندمج أكثر في العملية السياسية مما يؤدي لتنامي جيل بدأ في الظهور بالفعل، وهذا الجيل يتخلىٰ شيئًا فشيئًا عن المكونات الصلبة داخل الإسلاموية سعيًا نحو اندماج أكثر في الحداثة سواء بعد أسلمة هذه الحداثة أو حتىٰ بعد تنحية فكرة وجوب الأسلمة جانبا والقبول بمعاني أكثر اتساعا لفصل المقدس الديني عن الممارسة السياسية سواء كان هذا الفصل اعتقادًا أو نوعًا من البراجماتية طويلة المدىٰ.

كانت هذه الفكرة جذابة وصار الواقع يحشد بنفسه أدلة صدقها خاصة مع تأمل المسار الذي سارت فيه حركة النهضة بتونس، ثم حدثت التطورات الأخيرة في مصر والتي أدت لنوع من اهتزاز الصورة يصعب معه تحديد ما ستؤول إليه.

هل ستؤول إلىٰ ردة فعل راديكالية تأكل الخطوات التي قطعتها الحركة الإسلامية نحو الحداثة وأدت لتنامي الشعور بأن حداثتها ستأكل إسلامويتها؟

أم ستؤدي إلىٰ تهذيب أظافر الإسلاميين وعودتهم للاندماج السياسي بعد أن

علمتهم التجربة أنهم كانوا أكثر تصلبًا مما ينبغي، وأن مسارهم نحو الحداثة ينبغي أن يكون أسرع إن أرادوا النجاة من المحرقة؟

أيًا ما كان ما ستؤول إليه الأحداث فلن يؤثر في حقيقة ثابتة وهي أن المنشقين عن التنظيمات والذين اختاروا عدم العودة قد انقسموا إلىٰ فريقين اختار كل فريق منهما بالفعل أحد المسارين الذين في الأعلىٰ بقطع النظر عن المسار الذي ستختاره الحركة الأم بعد انتهاء هذه الأحداث.

فاختار بعضهم مسار الإيغال في الحداثة بدرجات هذا الإيغال فمنهم خرج عن إسلاميته بالمرة بل ربما خرج عن أصل دينه إلىٰ نوع من الريبية أو اللادينية أو الإلحاد ومنهم من ظل مسلمًا إلا أنه تبنىٰ أيديولوجيات حداثية مختلفة إما ليبرالية وإما يسارية أو أمشاج مختلطة تجمعها العلمنة.

ومنهم من رأىٰ الحل في تحديث الإسلاموية علىٰ النسق التركي الأردوغاني أو التونسي الغنوشي أو درجات أخرىٰ من التحديث لا تبلغ العلمنة لكنها في الوقت نفسه تُعد تجاوزًا للأيديولوجية الإسلامية التقليدية للتنظيمات الإسلامية وتبني لقناعات بالقدرة علىٰ مزج الحداثة والإسلام وليست مجرد خيار براجماتي، فالفرق بين هذه الدرجة الأخيرة من درجات مسار تحديث الإسلاموية وبين الإصلاحيين من الإخوان هو أن المنشقين خرجوا برؤاهم هذه خارج التنظيم وخارج صناعة تنظيمات مشابهة في التراتبية، والفرق بينهم وبين المحافظين من الإخوان هو في أن تبنيهم لخيارات التحديث هو تبني عن قناعة وجعل هذه القناعة هي أساس التميز في هويتهم لإسلامية عن باقي الإسلاميين وليس كالمحافظين الذين ربما اختاروا خيار التحديث كمجرد خيار براجماتي ومكون الهوية عندهم هو نفس التنظيم والولاء له وليس أي مضامين أيديولوجية.

واختار البعض الآخر الإيغال في الاتجاه الأكثر راديكالية من النقطة التي ترك التنظيمات عندها، بدرجات هذا الإيغال فمنهم من انتقل إلىٰ تبني آراء تيارات قتالية ومنهم من انتقل إلىٰ تبني آراء قطبية تقف موقفا سلبيا من أية درجة اقتراب من الحداثة السياسية وتعد هذا وقوعًا في وحل الجاهلية وأن بناء الجيل النقي الذي ينجو من تلوث المجتمع الجاهلي هو الطريق، ومنهم من تبنىٰ أيديولوجية ثورية طوباوية كنوع

من أنواع لاهوت التحرير الإسلامي وهو يتقاطع مع القطبية في نظرتها إلا أنه يختلف عنه من حيث تبنيه للخيارات الحركية التي أضافتها إلىٰ وعيه حقبة الثورات العربية، وكل هؤلاء يشتركون في شيء هو ما يفترقون به عن أصحاب المسار الأول وهو أن تصورهم لقضية علاقة المقدس بالدولة وبالعمل السياسي لا يختلف كثيرًا عن التصور النظري للتنظيمات الإسلامية النى فارقوها، وبالتالي هم فارقوا خياراتها الحركية وصورتها التنظيمية وتراتيبها الإدارية ولم يفارقوا الأيديولوجية الإسلامية الأم والتي نشأت في مقابل العلمنة ولحل مشكلة سقوط الحكم الإسلامي بسقوط الدولة العثمانية.

والمجموعتان الأخيرتان أي من اختاروا المسار الإسلامي التحديثي ومن اختاروا المسار الراديكالي هم مقصودنا الأساسي هنا.

نأتي هنا إلىٰ بيان الفكرة الأساسية لنا هنا، وهي تحديد الإشكالية الأساسية في عمليات الانفلات من التنظيمات بقطع النظر عن المسار الذي ستسير فيه قوافل المنشقين.

الفكرة الأساسية التي تقوم عليها رؤيتي التقويمية للظاهرة: هو أن هذا الانفلات عن التنظيمات الإسلامية أخذ أسوأ ما في هذه التنظيمات معه وترك أحسن ما فيها فلم يحمله معه، وأن أصل الانفلات عن هذه التنظيمات وإن كنت أعده خيرًا= إلا أن خيريته مشروطة عندي بأن يحسن المنفلت تخير الحق الذي مع هذه التنظيمات فيحمله معه ويترك عنه الشر الذي فيها فلا يحمله معه، فكان العكس!

وسنبدأ بالكلام عن الشر الذي حملوه:

إن شر ما في هذه التنظيمات هو رفع درجة الأيديولوجيا السياسية والموقف الصراعي المباشر مع الأنظمة الحاكمة فوق درجتها الحقيقية، سواء رفعها فوق درجتها الحقيقية التي ينبغي أن تكون فيها من ناحية التصور الأساسي للوحي، أو رفعها فوق درجتها الحقيقة التي ينبغي أن تكون فيها سياسة أي من حيث قدرتك علىٰ خوض هذا الصراع المباشر ومن حيث استيعابك لقابلية أهدافك الأيديولوجية للتحقق بقطع النظر عن حكم هذا الخوض في الشرع.

وهذا التصور الخطأ لمنزلة الأيديولوجيا السياسية والموقف السياسي الديني من

الأنظمة= أدىٰ بالضرورة لخلل كبير في أولويات التنظيمات الإسلامية وأدىٰ لخلل كبير في علاقتها بمجتمعاتها وكيف يُقر الإيمان والدين العام فيها، وأدىٰ لخلل كبير في طريقة بناء الموارد المعرفية والبشرية والتقنية لهذه التنظيمات، فالموقف من المجتمع، وحظ هذه التنظيمات من الدعوة ومن المعرفة ومن الموارد البشرية والتقنية كل ذلك قد بنته هذه التنظيمات في إطار أنها تخوض صراعًا مع أنظمتها، مما أدىٰ لهشاشة أبنيتها نتيجة لكونها بنيت في الأرض الخطأ ومن أجل الهدف الخطأ فكانوا كما بنىٰ سفينة؛ ليعبر بحرًا كبيرًا إلىٰ أرض يطمع فيها، فلا موارده ستبني السفينة المناسبة لعبور البحر، ولا الرياح تعينه ولو بنىٰ السفينة ولا هذه الأرض بالتي لا تُبلغ إلا من هذا الوجه وفي هذا الزمن ولا هذه الأرض هي الهدف الذي لأجله خلق الله الناس وإنما هي مجرد وسيلة مهمة من وسائله لكنها ليست كل وسائله ولا حظها من مجموع وسائله هو الحظ الأعظم.

فما الذي أخذه المنفلتون من هذا الشر؟

في الواقع أخذوه كله، فهم يطمعون في نفس الأرض (السلطة السياسية) ويمنون أنفسهم ببلوغها عبر هذا البحر (أنظمة الدولة الحديثة)، والصراع مع أمواجه. هم فقط يختلفون مع تنظيماتهم في طبيعة السفينة ومواد بنائها، أما نفس أوجه الخلل في الموارد والمعارف والتقنيات والعلاقة بالمجتمع والموقف من الهدف(إقامة الدين) الذي لا تزيد هذه الأرض عن كونها وسيلة لبعض وجوهه = فهم يشتركون مع تنظيماتهم في نفس وجوه الخلل في ذلك كله، بل يزيدون عليها في الخلل من جهة أنهم أخذوا هذا الشر ولم يأخذوا معه الخير الذي كان في التنظيمات ويقلل شرها.

ما هو هذا الخير؟

إن خير ما في هذه التنظيمات هو ما فيها من الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر. إن خير ما في هذه التنظيمات هو ما فيها من الدين الحق والإسلام العام من شعب الإيمان والصلاة وبذل المال والذكر والقرآن ومكارم الأخلاق وعمل الصالحات وحقوق المسلمين وحفظ اللسان والتعاهد بالنصح.

إن خير ما في هذه التنظيمات هو ما فيها من دعوة الناس إلىٰ الله والتزام وحيه واتباع نبيه وحب الخير للمؤمنين.

ليست كل التنظيمات في هذا الخير سواء، ولا كلها وفته حقه، ولا كان هذ الحق فيها منتشرًا بالدرجة اللازمة، ولا كان هجرهم لهذا الحق وتضييعهم لبعضه علىٰ درجة واحدة، لكنها لا تخلو منه.

فما الذي حمله المنفلتون من هذا الحق؟

الذي رأيته بعد استقراء وتتبع وجمع = أن هذا الباب فيه عند المنشقين خلل كبير جدًا، حتىٰ في من اتخذوا المسار الأكثر راديكالية بل ربما كان أصحاب المسار التحديثي من المنشقين أحسن حالًا في هذه الأبواب من أصحاب المسار الراديكالي.

ولهذا الخلل عوامل كثيرة جدًا أهمها ما في الاجتماع من خير وإعانة علىٰ الخير لا ننكره وإن كنا ننكر التنظيمات طريقًا لهذا الاجتماع بصورتها الحالية، فتفرد المنشقين وتحولهم لبيئات ليس فيها نفس القدر من التواصي بالحق والصبر، مع الدخول في الخصومات السياسية أدىٰ لخلل كبير في رعاية أبواب الدين العام وشعب الإيمان وثواب دين محمد التي جاء بها ودعا إليها أول ما دعا.

يمكنك تتبع صور هذا الخلل عن طريق اختبار عدة معايير يقاس بها خطاب المنشقين الراديكاليين أو التحديثيين، وهذه المقاييس ترجع إلىٰ محاولة معرفة حظهم من القرآن والذكر وصلاة الجماعة ودعوة عموم الناس إلىٰ الخير، وحفظ اللسان من البذاءات وحفظه من أعراض الناس، والورع عن القول علىٰ الله بغير علم، ليس مطلوبًا هنا أكثر من محاكمة ذاتية يقيمها الواحد من هؤلاء علىٰ نفسه، ومدىٰ الفرق بين حظه من هذه الأصول الآن وحظه منها عندما كان في تنظيمه، وقد طلبت إجابات كثير منهم علىٰ هذا السؤال= فكانت الإجابة كما توقعت، أنهم كانوا أيامها أحسن حالًا، ولذلك تجد بعضهم يحاول تعويض الفقر الروحي عن طريق الموسيقىٰ والأغاني والسينما والتواشيح الدينية أو حتىٰ القرآن لكن في صورة حفلات التلاوة للمقرئين الذين يعنون بجانب التطريب والمقامات في القراءة، كما يفزع أصحاب المسار الراديكالي الذي لا زلوا علىٰ تحريم الموسيقىٰ إلىٰ بدائل مثل الأناشيد الجهادية أو الأغاني الثورية أو بعض أبواب الفن والعمارة والأدب.

وليس كلامي هنا عن معايرة فقهية لتلك الأبواب التي لجأوا إليها، ولا أنا ضدها

كلها لمجردها، ولا كلامي عمن فعل هذا مرات أو ترك ذاك مرات، وإنما كلامي عن أنها صارت وسيلة تعويض روحي عن حالة من اعتياد التقصير الإيماني والتفريط تعبدي وصلوا إليها بعد انتقالهم لبيئة مختلفة لم يحسنوا أن يحتفظوا فيها بالخير الذي أعانتهم التنظيمات عليه.

ما واقع المنشقين بعد أن تخلصوا من القدر المشترك الذي نكره التنظيمات معهم لأجله وهو التراتبية الإدارية والتنظيمية السلطوية، وتخلصوا مع ذلك من أحسن ما كان فيها وأخذوا شر ما كان فيها؟

لما أخذوا المحتوىٰ السياسي الأيديولوجي للتنظيمات أخذوه وليس معهم وعاء الجماعة والتنظيم الذي يحمله، ومع فقدانهم للقوة الجماعية والتنظيمية والإدارية التي كانت تؤطر هذا المسار الحركي لتنظيماتهم وإجهاض أو عدم جدوىٰ الأحزاب والكيانات البديلة التي حاولوا إنشاءها= آل أمرهم إلىٰ نوع من الكلام والجدل السياسي والتنظير الفكري، وليس لهم معه اشتغال بأنواع أخرىٰ من العمل الديني المعرفي والدعوي والمجتمعي متعدد الشُعب، فتحولوا إلىٰ ظواهر إعلامية وحلقات اجتماعية مفتتة لا تربطها سوىٰ جلسات نقاش ناقص الأدوات، ولا تحمل هذه الحلقات المفتتة للمنشقين من هم مجتمعاتها إلا هما سياسيا ضيقًا يحسبونه سيحل كل شيء، ثم هم بعد ذلك لا يملكون قوة علىٰ تحويل الهم السياسي إلىٰ عمل منتج للتغيير، فصار واقعهم يشبه إلىٰ حد كبير واقع الخلايا الشيوعية والاشتراكية وناشطي وسط البلد؛ فهو نوع من الكلام لا يجد متنفسًا من العمل إلا في حراكات فقيرة القوة علىٰ الأرض، وحتىٰ من يتجه منهم لبعض شعب العمل الديني أو المعرفي قلما يجد أعوانًا بل يجد من يستهجن عمله، مما يؤدي مع الوقت ومع فقر الرصيد الإيماني إلىٰ أنواع من الانقطاع والعزلة والاشتغال بهموم الحياة أو إلىٰ النزول إلىٰ دركات أسوأ من التنظيمات ومن حالته بعد ترك التنظيمات بحيث يبدأ في الابتعاد إلىٰ خيارات أخرىٰ لمنشقين آخرين دخلوا في العلمنة أكثر، وضعف تدينهم أكثر، وصار القدر المشترك من الإسلام والوحي والتزام إقامة الدين الذي لا ينبغي أن يكون فيه نزاع وليس هو من خصائص التنظيمات= محل شك وريب عندهم.

(١٠)

يبقىٰ أنشير في ختام هذا الجزء من أجزاء هذا الفصل إلىٰ رؤيتنا في الاشتغال السياسي وطبيعته التي يجب أن يكون عليها في ظل واقعنا الحالي.

إن اتخاذ الإسلاميين أسلمة الدولة الحديثة كغاية هو المرتكز الواهي الذي جعل من بناء الإسلاميين لأفكارهم وحركيتهم رمالًا متحركة ابتلعتهم وما حصدوه من بعض المكاسب الاجتماعية. وسؤال السلطة في الدولة الحديثة لا ينبغي أن يكون همًا إصلاحيًا، وغاية ما يراد هو كف السلطة يدها عن مساحات الحركة مجتمعيًا، إذ أن هذا المعنىٰ هو ما كان يجب أن يعقله الإسلاميون ليحددوا مساحات حركيتهم ووزنها النسبي، بعيدًا عن تضخيم الوزن النسبي للصراع علىٰ السلطة، وتصور القدرة علىٰ تطويع أدواتها وآلياتها، فضلًا عن تفكيك مراكز قوتها وتوحشها، بل والتماهي معها.

إن مخاطر التوسع في الحصة السياسية تفوق بكثير مخاطر التوسع المجتمعي، فالسلطة هي التفاحة المحرمة التي تحيط بها النار من كل جانب، وأهلية الإسلاميين لخوض الصراع عليها بخطة مفتوحة منقوصة غير كافية ولا حامية، بل وممسوسة بالغصبية للفكرة الضيقة والأيديولوجيا، فلا سياسة حصلوا ولا توسع مجتمعي طالوا.

فالحصة السياسية الكبيرة تجعل من الإسلاميين غرضًا وهدفًا لكل أنواع الأسهم، وتجعلهم محل اختبارات عويصة جدًا وهم مفتقرون لمؤهلات تجاوزها. وليس ثمة إنكار لوجود معوقات وخطط إفشال؛ لكن حرم السياسة محرق لمن تعمد ولوجه، وقصدك المغامرة مع قلة المخابرة والعلم بالمخاطرة مما يشين عند التضرر والمكابرة.

وإذا كنا نؤمد ونكرر علىٰ أولوية المجتمع لا واحديته كخيار إصلاحي= فهنا يلوح السؤال هنا؛ هل ستترك السلطة الإسلاميين لجني ثمار التوسع المجتمعي؟

علىٰ سبيل المصارحة؛ قد يكون هذا السؤال عبثيًا إلىٰ حد كبير، لأن كل محاولات السلطة لإفشال السعي المجتمعي ستتضاعف عند التوسع في الصراع السلطوي. فالحركة المجتمعية إذن غير المؤدلجة وغير الطامحة للسلطة ليست في محل المقارنة

مع التسلط السلطوي الذي سيتعرض له الإسلاميون حال طلبهم للتفاحة المحرمة.

- لا يمكن للإسلاميين أن يصارعوا الناس علىٰ السلطة صراع الرأس ثم في الوقت نفسه يحلمون بالتمدد المجتمعي، إذ أن ثنائيات كسب السلطة وإصلاح المجتمع لا تكون في الدولة الحديثة، فصراع الرأس يؤدي لانتقال دائرة الصراع للمجتمع، مع حرب إعلامية واقتصادية وسياسية عنيفة جدًا، وكذا استقطاب أيديولوجي حادّ، لا بقاء معه لأي حُلُمٍ للتمدد المجتمعي.

بعد الثورة؛ جاءت الفرصة الذهبية للإسلاميين لبناء المؤسسات الاجتماعية والخيرية، والحقوقية والبحثية، ولتتمددوا في الفراغ الدعوي بحراك منزهٌ عن الحزبية، بيد أنهم سارعوا في غالبيتهم إلىٰ كعكة السلطة وحرم السياسة، ولم تكن المشكلة هاهنا مشكلة ثغور وتوزيع جهود كما ظنوا؛ بل المشكلة هي في توزيع الجهد علىٰ تلك الثغور، فغُفل ميزانه، وأُخّر ما حقه التقديم، وقُدم ما حقه التأخير، كما أن الطمع غلب، والتنافس سيطر، فآل الأمر في النهاية إلىٰ مشاكسة ومنافسة، بل وولوغ في ذلك بلا حساب ولا ميزان ولا خطة.

المشاركة المحدودة تجعل من المشارك هدفًا للاسترضاء، وتقلل بكثير مبررات محاصرته، وتساعده علىٰ البناء المجتمعي الأهم والأبقىٰ، كما أنها تجعله دائمًا في موقع السائل المحاسِب، وليس المسؤول المحاسَب.

الحركة الاجتماعية ليست وسيلة لبلوغ السلطة، ولا إصلاح للسلطة مرجوٌ من تصور إصلاح من القاعدة للقمة وإصلاح المجتمع، لأنه بذلك تتحول الإصلاحية المجتمعية إلىٰ وسيلة؛ لتعبيد الطريق للسلطة، وهو منطق معوج وفاسد، ولكن هناك مواطن التقاء وفَرق تظهر للمتأمل. حيث نؤكد هاهنا علىٰ أن الحركة المجتمعية ليس هدفها السلطة، ولابد من إلغاء فكرة من القاعدة للقمة علىٰ أنها هي غاية الدعوة المجتمعية، بل تلك الدعوة نفسها، هي نفسها بحد ذاتها: هدف لا وسيلة، وحين تتحول إلىٰ وسيلة؛ فإنها تكون وسيلة إلىٰ بث الإيمان في الناس ليكون قناعة ذاتية، إنها إذن ليست حركة اجتماعية وفق معادلة تربية الفرد ثم الأسرة ثم المجتمع ثم الوصول للحكم ثم . . . إلىٰ آخر المعادلات الرياضية التي يجردها الذهن ويمارس بها فعل التمكين عبر أحلام اليقظة. بل نفس الحركة المجتمعية، والبناء العلمي،

والدعوي، والأخلاقي، والحقوقي، ومد جسور العلاقات الإنسانية = كل ذلك هو الهدف لذاته، ولذاته هو نفسه، وكثير من تلك الترتيبات الهرمي ليست من سنن الله أن يحدث بهذا الترتيب والتتابع السببي أصلًا.

إن نزع مكونات التحزب الأيديولوجي، وهدم منطق الصياد والسنارة، والذي يجعل انفتاح الإسلاميين علىٰ المجتمع مجرد وسيلة لاصطياد سمكة جديدة تدخل في الفرقة الناجية، وذاك التنظيم الطاهر والبيئة النقية والمجتمع المثالي؛ كل هذا عبثٌ لابد من إبطاله، وإبطال الدعوة إليه من أجل تحويل المجتمع لجزء من التنظيم أو التيار. والصحيح؛ هو السعي لكسر هذه الحواجز والذوبان في الناس، تعلمًا وتعليمًا بجمل الكتاب والسنة، بلا حواجز فاصلة، إلا في النادر، الذي تقتضيه بعض الأحكام الشرعية = هذه هي الشروط الصحية لهذه الحركة.

ولا يمكن أن يتمدد الإسلاميون مجتمعيًا والسلطة لامعة أمام أعينهم، فهذه مخادعة تقطع النَفَس عما يحتاجه من فسحة طويلة، فبقاء السلطة أمام عينك سيجعل التمدد المجتمعي مجرد وسيلة لها، ويفقده حينئذ معظم براءته الإيمانية، وصدقه العقائدي، وروعته الأخلاقية. وطالما ظل التمدد المجتمعي بحلم السلطة؛ فسيظل محكومًا بمقتضياتها البراجماتية، وقيودها الحزبية، وقصر نفسها وصراعاتها الكثيرة السريعة المتعاقبة.

والمجتمع يراد له الصلاح والإصلاح في الجملة، وتحسين النسيج المجتمعي، ومداواة مباعث الإفساد العام والضرر الغالب؛ هي الأولىٰ بالجهد والسعي الدؤوب، فالإنسان نتاج بيئته ومجتمعه، وتغليب الخير وتعميم الفضائل كفيل بمدافعة الشر والرذائل، وترك المجتمع لبعض الوقت دون المحافظة علىٰ هذا المسار، والانشغال بوهم تحصيل السلطة لكسب الدين والناس؛ هو مما يضيع هدف تجويد النسيج المجتمعي بعامة، ويوغل في اختزال الإسلاميين في تصنيفات سياسية مهلكة.

نفس التمدد المجتمعي، ونشر الدين في الناس، ومجاهدة الوعي المزيف المنتشر فيهم؛ هو من أجل الشريعة الواجب تحكيمها، وشريحة المقدور عليه فيها تفوق بكثير شريحة المعجوز عنه، ومساحات التدرج المشروع فيها أبين وأبعد عن التلبيس من مساحات التدرج التي تخترق الثوابت في السعي للوصول للسلطة، أو الحفاظ عليها.

لم يكن التهور السياسي هو الخيار الأفضل، كان التوجه للبناء المجتمعي واستغلال مساحة الحرية لهدم العوائق السلطوية هو الخيار الصائب، وإن كان لابد من السياسة فيكفي منها ما لا يجعلك خصمًا مناوئًا، وما لا يؤدي لاستهلاك كل جهدك وقدراتك ومواردك لتغطية استحقاقاته، أي: نسبة معقولة من المشاركة تعطيك حضورًا هادئًا ناعمًا، يستفيد ولكن مع الحد الأدنىٰ من الصراع. فتهذيب حدود الانشغال السياسي تبعًا لكيفية وكمية الإمكانيات والقدرات، وحسابات المكسب والخسارة الاجتماعية، كل ذلك ضمن أطر تخطيطية واستراتيجية شرعية وسياسية واجتماعية محكمة، يُبذل فيها الوسع، ويتقن فيها العمل، ويُعذر فيها أمام الله.

وإقامة الدين ليست محصورة في السلطة، وإذا قبلنا التدرج في السلطة لأجل العجز، وتركنا الجهاد لأجل العجز، فلماذا لا ندرك أن التوسع في طلب السلطة هو طلب لمعجوز عنه، وحُجج ترك السعي لرأس السلطة هي أظهر وأبين من تلك الحُجَج الباردة التي تساق مع كل شعبة إيمانية تُضيّع في رحلة طلب رأس السلطة أو الحفاظ عليها. كما أن طلب كشف العجز مع ضحالة معطيات الكشف عبث، وهو كمن يترك التيمم؛ لأن أمامه صبابة ماء يمكن بالحفر لعشرة أعوام أن تنتج بئرًا، فأين وقت الصلاة إذن؟

ولا ضمان للحرية في الحركة المجتمعية، هذا صحيح، ولكن قدرة الدعوة علىٰ العمل والاشتغال -مهما ضُيقت نطاقات الحرية- هي قدرة ثابتة، ونماذجها كثيرة جدًا في التاريخ القديم والحديث، وضمانات الحرية في هذه الحالة أحسن بكثير من ضماناتها وقت الصراع علىٰ الرأس، ليس ذلك من باب النهي عن السياسة كلية، لكن، ورغم ذلك فللنَهي عن السياسة بالكلية وجهٌ، ما دام الإسلاميون أظهروا من أنفسهم أنهم لا يطيقون المشاركة المساوية لحجمهم الفعلي وتأثيرهم الثقافي الحقيقي، ولا يصبرون عن فتح صندوق بنادورا.

وليست المشاركة بالتوسع في أبواب تُلبس الدين علىٰ العامة، وليس من تقليل الشر تجميل الدساتير والقوانين بحجاب علىٰ بدلة رقص، بل لابد من ربط باب الانتفاع بالمشاركة السياسية بالسعي لإصلاح النسيج المجتمعي، ولتكتف ببيان الحق بدون

التجييش المجتمعي لرفض الباطل، بل نستمر في العمل المجتمعي؛ وسيلفظ المجتمع هذا الباطل عمليًا، لتظل أبواب التلبيس حبرًا علىٰ ورق، بدلًا من أن يسير في الناس بمباركة التوسع في المشاركات.

إن كل حسابات التيار الإسلامي -التي يسميها تقليلًا للشر- هي حسابات مادية، لا تحسب حساب الخسائر المعنوية التي يتعرض لها التيار وتتعرض لها العامة، وكثير مما يستعملون فيه التعريض والتورية، ويتكئون فيه علىٰ الإجمال= يزرع بذور فساد عظيمة، ولم يدخلهم في هذه المهالك إلا إرادة التوسع، وإثبات الوجود، وتوهم أن من وظائفهم الدخول في كل شيء لتقليل الشر فيه -بزعمهم-، وبعض تقليل الشر هو زيادة فيه، ولكنهم لا يحسنون الحساب.

نؤكد أيضًا كما سنشير بعد ذلك علىٰ أن نماذج الإصلاح الثقافي والاجتماعي للإسلاميين كانت نماذج ناقصة جدًا في كثير من نواحيها، خداج في كثير من مكوناتها، فصارت فتنة للناس أن يقال: وماذا فعل هؤلاء دعاة تديين المجتمع وتعليم الناس؟!

أعظم خدعة تعرض لها التيار الإسلامي: أنه أوهم نفسه أنه صفَّىٰ وربَّىٰ، وأنه تمدد اجتماعيًا، وهذه كذبة كبيرة جدًا، سواء في علاقته بالمجتمع، أو في علاقته بباقي أفراده، والحقيقة أنهم فقراء معرفيًا، يطبقون خلطة تربوية عظيمة الخلل، ويعيشون في +جيتو؛ في وسط المجتمع، يتعاملون مع المجتمع الخارجي كأنه مجتمع أجنبي، وأنهم دائرة النقاوة من دخلها نجا، ومن خرج منها هلك، شعبة من التكفير العملي، تعرفها في لحن القول، وإن كانوا ينكرونها بوعيهم وتقريراتهم العلمية، إلا أن الباطل لا يستعلن برأسه دائمًا، بل تبقىٰ لُعَاعَةٌ شيطانية منه تطل برأسها في ظواهر لو لم نحسن قراءتها= لم نبصر أمراضنا.

إن أُسس الوعي التي يتحرك بها الإسلاميون تحتاج لإعادة بناء وترميم، في فهم الوحي وتفسيره، وفي صياغة موازين النظر، والتعامل مع الناس وتقييم المواقف، وفي عشرات، بل مئات الأبواب التي تحتاج لعمل متصل لصياغة موازينها وبث الوعي بها، هذا وإلا فسندور في حلقة مفرغة من الأخطاء والتبريرات إلىٰ أن يستبدل الله بنا.

إن طريق الإصلاح طويل شاق، وهو نسَق مفتوح لا يبلغ آخره الناس، والسعي فيه واجب متصل، والعمل علىٰ إصلاح الأجزاء الصغيرة الحساسة -جزءًا بعد جزء- هو المهمة المفتوحة، والله يحاسب الناس علىٰ ما بذلوه من الوسع، لا علىٰ ما بلغوه من القصد.

اللهم عافنا واعف عنا، واهدنا واهد بنا، وتوفنا وأنت راض عنا.

ثانيًا

السلفية والعمل المسلح

«إن هذا الدين ليس نظرية يتعلمها الناس في كتاب للترف الذهني والتكاثر بالعلم والمعرفة! وليس كذلك عقيدة سلبية يعيش بها الناس بينهم وبين ربهم وكفىٰ! كما أنه ليس مجرد شعائر تعبدية يؤديها الناس لربهم فيما بينهم وبينه! إن هذا الدين إعلان عام لتحرير الإنسان . . وهو منهج حركي واقعي، يواجه واقع الناس بوسائل مكافئة . . يواجه حواجز الإدراك والرؤية بالتبليغ والبيان . . ويواجه حواجز الأوضاع والسلطة بالجهاد المادي لتحطيم سلطان الطواغيت وتقرير سلطان الله»[(١)].

سيد قطب

(١)

سبق وأن ذكرنا مرارًا أن السلفية، في نسقها التاريخي الغالب، لا تميل للعمل المسلح، حتىٰ إن الأشعرية، أشهر من قالوا، وحكوا الاتفاق، علىٰ منع منابذة الحكام بالسيف، قد حكىٰ ابن تيمية قولهم بصيغة أنهم «**لا يرون السيف موافقة لأهل الحديث وهم في الجملة أقرب المتكلمين إلىٰ مذهب أهل السنة والحديث**»[(٢)].

---

(١) «في ظلال القرآن»، (ص/١٥٠٨)، نشر دار الشروق.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٦/ ٥٥).

يكاد يتفق رموز السلفية التقليدية علىٰ عدم جواز الخروج المسلح علىٰ الحكام، ولو كانوا كافرين، لما في ذلك مفسدة غالبة؛ نظرًا لتفاوت القدرات بين الجيوش النظامية، والمجموعات المسلحة الصغيرة.

قال ابن باز: «لا يجوز منازعة ولاة الأمور والخروج عليهم لأنه يسبب مفاسدًا كبيرةً وشرًا عظيمًا وإذا رأىٰ المسلمون كفرًا بواحًا عندهم من الله فيه برهان فلا بأس أن يخرجوا أو كان الخروج يسبب شرًا أكثر فليس لهم الخروج رعاية للمصالح العامة والقاعدة الشرعية المجمع عليها أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل ويجب درء الشر بما يزيله أو يخففه»[1]، **واشترط للخروج عليه شرطين تطوروا إلىٰ أربعة شروط:** «أحدهما: وجود كفر بواح عندهم من الله فيه برهان. والشرط الثاني: القدرة علىٰ إزالة الحاكم إزالة لا يترتب عليها شر أكبر منه، وبدون ذلك لا يجوز»[2].

وهو الأمر نفسه عند ابن عثيمين: «لا يجوز أن يخرج علىٰ الفاسق، لأن النبي: (قال إلا أن تروا كفرا بواحا لكم فيه من الله برهان)، فهذه ثلاثة شروط: أن تروا: فالظن لا يجيز الخروج. كفرا بواحا: يعني صريحا، الذي فيه احتمال بين الكفر والفسق لا يبيح الخروج عليه. عندكم فيه من الله برهان: البرهان هو الدليل القاطع.

وينبغي أن يضاف شرط رابع: وهو أن يزول هذا الشيء بالخروج، فإذا كان لا يزول، فلا يجوز الخروج. لا لعدم وجود المقتضي له، ولكن لعدم الجدوىٰ منه، الآن لو خرج عشرة من الناس بعد أن رأوا كفرًا بواحًا لهم فيه من الله برهان، خرج عشرة علىٰ الدولة، واحد سيف، والثالث عصا، والخامس حجر، ويقولون: نخرج علىٰ دولة عندها دبابات وبنادق وصواريخ! يكون حرامًا لا يحل لهم، لا في شرع ولا في عقل»[3]. ويتساءل العثيمين أيهما أشد مفسدة، حكم الحاكم بغير ما أنزل الله، وهو مفسدة عظيمة، أم الخروج عليه وهو مفسدة عظيمة، فيقول: «الواجب أن يدرأ أشد المفسدتين بأخفهما، إذا جرت الدماء يصعب جدا إيقافها، لكن إن صبرنا

---

(١) انظر: «مجموع فتاوىٰ ابن باز»، لابن تيمية: (٨/ ٢٠٣).

(٢) http://www.binbaz.org.sa/mat/1935

(٣) https://www.youtube.com/watch?v=1d6XhEjy4HM

ربما يكون مع المجالسة والمناصحة»[1].

ولا يختلف الأمر كثيرًا عند الألباني، الذي يصرّح: «فنحن نؤيّدُ كلَّ مَن يدعو إلىٰ الرَدِّ علىٰ هؤلاء الخارجين علىٰ الحُكَّام، والذين يحُثُّون المسلمين علىٰ الخروج علىٰ الحُكَّام؛ لأنَّ هذا الخروج خروجٌ عن الإسلام. مَن ادَّعىٰ السلفيَّةَ والتي هي الكتاب والسنَّة، فعليه أن يسير مسيرةَ السلف، وإلاَّ الاسم لا يُغني عن حقيقة المسمَّىٰ. قد ذكرتُ آنفًا بأنَّ مِن دعوة العلماء قاطبة أنَّه لا يجوز الخروج، ولا يجوز التكفير، **فمَن خرج عن دعوة هؤلاء لا نُسمِّيه بأنَّه (سلفي)! كذلك المسلم** الذي يُسمِّي نفسَه مسلمًا، ولكنَّه لا يعمل بالإسلام، ولذلك قال ربُّنا تبارك وتعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَـٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة ١٠٥].

ولذلك فكلُّ الجماعات التي تدَّعي الانتسابَ إلىٰ السلفِ، إذا لَم يعملوا بما كان عليه السلف، ومِن ذلك ما نحن بصددِه أنَّه لا يجوز تكفير الحُكَّام ولا الخروج عليهم، فإنَّما هي دعوىٰ يدَّعونها»[2].

ويعد الألباني من أكثر من رد علىٰ الاتجاهات الجهادية، حتىٰ كتب في ذلك «فتنة التكفير»، وكان مما قاله فيها، مناقشًا جدوىٰ الخروج: «هبوا أن هؤلاء الحكام كفار كفر ردة وهبوا -أيضًا- أن هناك حاكما أعلىٰ علىٰ هؤلاء فالواجب -والحالة هذه- أن يطبق هذا الحاكم الأعلىٰ فيهم الحد ولكن الآن: ماذا تستفيدون أنتم من الناحية العملية إذا سلمنا -جدلًا- أن هؤلاء الحكام كفار كفر ردة؟ ماذا يمكن أن تصنعوا وتفعلوا؟ إذ قالوا: ولاء وبراء فنقول: الولاء والبراء مرتبطان بالموالاة والمعاداة -قلبية وعملية- وعلىٰ حسب الاستطاعة فلا يشترط لوجودهما إعلان التكفير وإشهار الردة، بل إن الولاء والبراء قد يكونان في مبتدع أو عاص أو ظالم»[3].

وقد رد الظواهري علىٰ هذا المعنىٰ بخاصة في رسالة بعنوان: «الرد علىٰ شبهة خطيرة جدا للشيخ الألباني».

وقد كان للألباني مساهمة فاعلة، وكلمات كثيرة في القتال الذي نشب بالجزائر

---

(١) https://www.youtube.com/watch?v=ckQ01sB-K-o

(٢) انظر «فتاوىٰ العلماء الأكابر»، لعبد المالك الرمضاني: (ص٩٨).

(٣) انظر: «فتنة التكفير»، للألباني: (ص١١).

مطلع التسعينيات، عقب إلغاء نتيجة انتخابات كان الإسلاميون قد فازوا فيها. كذلك قد سبق أن نقلنا رأي ابن باز في أسامة بن لادن. وهو الرأي الذي لا يتغير بالنسبة لابن عثيمين.

يمكن أن نلمس اختلافًا نسبيًا عن آراء الرموز السابقة، في حالة الوادعي، الذي يميل إلىٰ الشدة في منحاه العام، فقد سئل: «متىٰ يكون أو يجب الخروج علىٰ الحاكم؟»، فأجاب: «هذا سؤال مهم؛ الخروج علىٰ الحاكم إذا أظهر الكفر البواح؛ دعوة إلىٰ ديمقراطية، أو إلىٰ اشتراكية، أو إلىٰ تحليل ما حرم الله؛ فإذا أظهر الكفر البواح؛ فيُخْرَج عليه»[1]، دون أن يقدم الاشتراطات اللازمة. ونحن نلاحظ أن هناك احتفاء نوعيا بالوادعي في أدبيات الجهاديين، حتىٰ إن بعض فتاواه في الديمقرطية موجودة في أوسع مواقع الجهاديين: «منبر التوحيد والجهاد»، فضلا عن استشهاد بعض الجهاديين بعبارات له. وإن كان هذا لا يستلزم أن يحسب الوادعي علىٰ التيار الجهادي، فإنه سبق له الطعن في أسامة بن لادن نفسه، فوصفه بأنه «جويهل مدبر»[2]، مما يشير في رأينا إلىٰ أن الكلام السابق مجرد حدة، ربما أضمر فيها الاشتراطات الأخرىٰ للخروج.

مما سبق يمكن أن نجمل أن الموقف الأساسي للتيارات السلفية من الخروج علىٰ الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله؛ هو المنع من ذلك، إما للحرمة الدينية مطلقًا، كما عند المداخلة وبعض السلفية المحافظة التي حافظت علىٰ الصبغة العقدية للمسألة، وإما للحرمة أحيانًا وللمصلحة أحيانًا، دون جعل المسألة ثابتًا عقديًا، كما هو رأي اتجاهات علمية وحركية أخرىٰ.

ولكن جميع ما تقدم لم يمنع أن تختار فرقة سلفية -حركية- خيار العمل المسلح، ولا تأبه بالتأصيلات المذكورة. سواء كان هذا موقفًا علميًا لها لم تجد الفرصة لتحويله إلىٰ عمل، أو وجدت الفرصة فحولته إلىٰ عمل كما في صورة التيار الذي صار يصطلح علىٰ تسميته: **السلفية الجهادية**[3].

---

(١) انظر: «غارة الأشرطة»، للوادعي: (١/ ٢٦٢).

(٢) انظر: «مقتل جميل الرحمن»، للوادعي: (ص ٤١، ٥٢)، و«تحفة المجيب»: (ص ٢٨٣).

(٣) نحن نمشي علىٰ هذه التسمية نظرا لعدم خطئها بصورة تامة، ولاعتبارات الشهرة الواسعة. وإن كنا =

(٢)

مبدئيا، فيما يتعلق بالعرض والتحليل للسلفية الجهادية؛ ينبغي أن نلفت إلىٰ أنه بطريقة أو بأخرىٰ يعزو كثير من الباحثين التيارات السلفية الجهادية المعاصرة إلىٰ **سيد قطب**، الذي قدمت أفكاره أساسًا صالحًا للقطيعة مع الفكر السلفي العام الذي يتسم بالإصلاحية.

نتفق إلىٰ حد بعيد مع ما قاله لطارق البشري: «يبدو لي أن كتاب سيد قطب هذا -يعني معالم في الطريق- يمثل نظرية للحركة في إطار الفكر الإسلامي، تشبه كتاب لينين (ما العمل؟) في إطار الحركة الماركسية وقت صدوره. وقد جاءت أهمية كتاب لينين وقتها من أنه رفض المسلك النقابي، واهتم بالنشاط السياسي الموجه للمؤسسة الحاكمة، وأنه اهتم بالحزب كمؤسسة للحركة غير التلقائية في النشاط السياسي، وترابط بين النظرية وبين الحركة. أي أقام هذا الربط من خلال التنظيم، حزبا ودولة، ومعالم في الطريق يصنع أمرا شبيها. فهو يقول إن بعث العقيدة هو مهمة (الطليعة)، التي تعتبر كتيبة صدام وتمثل نوعا من العزلة عن المجتمع (الجاهلي)»[١].

وبالفعل يعتبر كتاب سيد قطب «معالم في الطريق» دستورا للجماعات الجهادية، التي تعتمد عليه في أهم مرتكزين في رؤية قطب الثورية: **الحاكمية، والجهاد**. وبشكل عام لا تخلو الكتابات الجهادية من استشهادات مطولة من المعالم والظلال حول الحاكمية الإلهية، وكفر المتصرف فيها.

= نحبذ أن نستعمل مصطلح: السلفية القتالية، نظرا لأنه أكثر موضوعية في توصيف نشاطات التيار، بخلاف تسميته جهاديًا فإن في هذا حكما قيميًا علىٰ فعلهم أنه جهاد، والجهاد اسم شرعي شريف لا ينبغي أن يطلق علىٰ الممارسات غير الشرعية. ولما لم يكن كل ما يفعله هؤلاء النفر من قتال؛ جهادا؛ كان الوصف بالقتالية أولىٰ. علىٰ أنه ليس كل ما يفعلونه غير مشروع وليس بجهاد ولذلك لم نستعمل مصطلح العنف مثلًا الذي هو اسم ذم بالأساس، ولذلك قلنا أولا إن الاسم ليس خطئا علىٰ نحو تام، فمصطلح القتالية أنسب وأكثر حيادًا.

(١) انظر: «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، لطارق البشري: (ص ٤٠).

من الصحيح أن قطبا كان قد استعار، أو استفاد، مفهوم الحاكمية من المفكر الباكستاني الشهير أبي الأعلىٰ المودودي، إلا أن عمل قطب فيها وتطويره إياها لا يجعل عزو قطب إلىٰ المودودي كما يجنح بعض الباحثين إلا هوىٰ مخالفا للإنصاف وللواقع، ولا يستبعد أن يكون أدلجة تريد أن تحط علىٰ قطب في أهم منجزاته الفكرية، ولو كانت تراها سلبية.

صرح المودودي أن المجتمع الذي لا يلتزم الحكم بالشريعة «يخلع عنه ربقة الإسلام، ويصبح في عداد المجتمعات غير الإسلامية»[١]، ولا يمكن لمجتمع «أن يتصور نفسه إسلاميا بينما يختار غير منهج الإسلام لحياته»[٢]، فالمجتمعات واقعة لا محالة في «تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك»[٣].

فلا يجوز أن نطلق (المجتمع الإسلامي) علىٰ أي مجتمع «يقرر بإرادته الحرة بأن الشريعة لم تعد منهاجا لحياته، وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه،أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها»[٤]، وهو ما تطور في كتابه «المصطلحات الأربعة في القرآن»: الإله والرب والعبادة والدين، بما مفاده أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة تردد شهادة التوحيد، ولكنها لا تعرف معناها ولا مقتضياتها[٥].

طوَّر قطب مفهوم الحاكمية، بالتركيز علىٰ معنىٰ الجاهلية الكامن في مضادها، فيستعمل قطب في معالم علىٰ الطريق لفظ الجاهلية بكثافة واسعة، باعتبار أن الجاهلية ليست مرحلة تاريخية، ولكنها وصف يتصف به كل مجتمع غير مسلم، «جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا»، بما يشمل «تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة»[٦]، الجاهلية التي «تقوم علىٰ أساس الاعتداء علىٰ سلطان الله في الأرض، وعلىٰ أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية»، بحيث «تسند الحاكمية للبشر في صورة إعطائهم حتىٰ وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة

---

(١) انظر: «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»، للمودودي: (ص ١٥٣).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه: (ص ٣٤).

(٤) المرجع نفسه: (ص ١٥٤).

(٥) انظر: «المصطلحات الأربعة في القرآن»، للمودودي: (ص ٨-٩).

(٦) انظر: «معالم علىٰ الطريق»، لسيد قطب: (ص ٩١).

بمعزل عن منهج الله للحياة»[1]، فـ«الناس اليوم ليسوا مسلمين، ويجب علىٰ الدعوة أن تقوم بردهم من جاهليتهم إلىٰ الإسلام، لكي تجعل منهم مسلمين من جديد»[2]، «ولو أنهم يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون»[3]، وبالتالي «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام»[4].

وبناء علىٰ ذلك ينقل قطب مفهوم الحاكمية إلىٰ طور تأوهم التكفير، عند بعض من تلقىٰ نصوصه، ومن ثَمَّ يطبق علىٰ هذا التصور المفهوم الفقهي الجهادي حول دار الحرب ودار الإسلام، وهو المفهوم الذي صار مركزيًا بعدُ في الأدبيات الجهادية: «هناك دار واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولىٰ المسلمون فيها بعضهم بعضا، وما عداها فهي دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة علىٰ عهد أمان، ولكنها ليست دار إسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين»[5].

وبهذا ينتقل إلىٰ المبنىٰ الثاني وهو الجهاد، فالجهاد مشروع للهجوم والدفاع، وليس للدفاع فقط كما يقول «مهزومون روحيا وعقليا تحت ضغط الواقع اليائس لذراري المسلمين»[6]، فالجهاد الهجومي واجب ليس لإرغام الناس علىٰ العقيدة، ولكن لكسر الطاغوت، وإزالة الأنظمة السياسية التي تمنع الناس عن الإسلام، فينبغي مجاهدة تلك الأنظمة وتدميرها، حتىٰ يمكن التخلية بين الناس والدين. وبناء علىٰ ذلك يغدو الجهاد في فكر سيد قطب جزءا من المنهج الحركي للدين، الذي يجب في حلقات متتالية تتواصل حتىٰ ينتصر الدين.

بذلك، وبما تقدم قبله من الحضور الطاغي لقطب في الأدبيات الجهادية؛ لا يخالجنا الشك أن السلفية الجهادية قد وجدت في قطب بغيتها، التي يمكن أن تكمل به معمارها الثوري الانقلابي، بعد استفادتها المكونات العقدية من ابن تيمية،

---

(١) المرجع نفسه، (ص ١٠).

(٢) المرجع نفسه، (ص ٩٣).

(٣) المرجع نفسه، (ص ٣٥).

(٤) المرجع نفسه، (ص ٢١).

(٥) المرجع نفسه، (ص ١٣٥).

(٦) انظر: «ثلاث رسائل في الجهاد»، لسيد قطب: (ص ١١٣).

الذي يقصر مع الجهاديين في منحهم المعتمدات المريحة للثورة والخروج، وإن كانت الجهادية حاولت استثمار بعض نصوص ابن تيمية في هذه الموضوعات، لكن يبقىٰ لقطب ميزة الوضوح، والمباشرة، والحرارة.

وقد أضيف لقطب وابن تيمية بعد ذلك وفي حقبة الجهاد الأفغاني بالتحديد: مكون ومرجعية تراث الدعوة النجدية، ليكتمل مثلث المرجعية الأساسي للتيارات السلفية القتالية.

(٣)

وإذا رجعنا إلىٰ **السلفية الجهادية** علىٰ وجه التحديد، فباختصار شديد، نعرّف، أو بالأحرىٰ نقدم المحدد الإجرائي لتصنيف تيار إسلامي ما علىٰ أنه جهادي: بأنه كل تيار يعتمد آلية التغيير المسلح، سواء بالتنظير أو الممارسة.

فإعداد العدة وحتمية المواجهة بالعنف الناجز المعلق علىٰ أدنىٰ قدرة علىٰ النكاية، والذي هو منهج هذا التيار في التغيير أتىٰ معلقًا علىٰ تكفيرهم للدول القائمة وتصنيفهم لبلاد المسلمين علىٰ أنها ديار كفر أو ديار مختلطة يستحق حكامها إعلان الحرب عليهم، بل حتىٰ لو لم يكفروا = فقتالهم حينها هو قتال للطائفة الممتنعة لا يُشترط له وقوعها في الكفر.

والتيار الجهادي منتشر في العديد من الدول العربية والإسلامية، وإن كان السبق في تشكله يرجع إلىٰ مصر في أواخر الستينات، عقب فترة القمع الناصري للإخوان وازدهر في السبعينيات: عهد السادات، الذي قضىٰ علىٰ يده عام (١٩٨١م).

عقب ثورة (١٩٥٢) وإقصاء الإخوان -شركاء الثورة بالأمس- من كعكة الحكم، عقب عدة أحداث كان آخرها حادثة المنشية الشهيرة (١٩٥٤)، انقسمت جماعة الإخوان إلىٰ تيار سلمي بقيادة حسن الهضيبي، وتيار ثوري بقيادة سيد قطب، ونمت الجبهة الثورية بفعل الحكم السلطوي العنيف الذي مارسه ناصر، والذي انتهىٰ بالقضاء علىٰ قطب نفسه (١٩٦٦). وفي عام (١٩٦٩) بدأ الكشف عن جماعة (التكفير

والهجرة) بقيادة شكري مصطفىٰ، الذي رفض التحقيق معه مخاطبا رجل المخابرات: «أرفض الحوار معك لأنك كافر، وحكومتك كافرة»[1]. ولكن أفرج عنه عقب مجئ السادات فتمكن من إنشاء جماعة، كان من أهم أدبياتها وثيقتا «الاعتراف»، و«الخلافة»، اللتان تنص علىٰ كفر المجتمع، وتهدف إلىٰ إعادة بناء جديد له، ولهرم السلطة فيه، وتهتم الوثيقة الثانية عن الأولىٰ بوصف الواقع الدولي والتدليل علىٰ كفر الدولة والمجتمع المصري. وتهدف الوثيقة الأولىٰ إلىٰ إعادة بناء المجتمع عبر مرحلتين، مرحلة: الهجرة، وهي الاعتزال في الكهوف والصحراء، والثانية: بناء يثرب المعاصرة، أو مجتمع المدينة الذي أتاح للمسلمين فتح مكة. فلم يكن التنظيم في مرحلته الأولىٰ -المكية- يبغي سوىٰ الهجرة، ولم يكن مسموحا له بقتال أحد، حتىٰ تأتي ساعة التمكين بعد تكوين العاصمة يثرب.

يلي ذلك في التتابع التاريخي النقلة الاستراتيجية المتمثلة فيما بات يعرف **بتنظيم الفنية العسكرية**، بسبب محاولته تنفيذ انقلاب من الكلية الفنية العسكرية، ومفكرها الأبرز الفلسطيني صالح سرية، عام (١٩٧٢)، الذي ترك: «رسالة الإيمان»، التي تعد الأثر الجهادي الأبرز، والأكثر تأثيرا علىٰ كل الحركات الجهادية اللاحقة. وصف سرية المجتمع فيها بأنه واقع في ردة جماعية، والمجتمعات كلها جاهلية، والسبيل لتغيير ذلك الواقع هو الجهاد، لأن **قتال العدو القريب أولىٰ وآكد من البعيد**، ورغم ذلك فقد أجاز العمل في المؤسسات الحكومية بشرط أن يكرس الإنسان جهده للتغيير فيما حوله. ولا يفوت أنه قدم للرسالة بنقد لعلم الكلام والمتكلمين، وأثرهم علىٰ تخفيف جذوة الإيمان بمباحثهم المتكلفة المبتدعة.

وعقب القضاء علىٰ هذا التنظيم شهد أواخر السبعينات وأوائل الثمانينيات صعود تنظيمات جهادية جديدة، أبرزها الجماعة السلفية الجهادية المسماة: (تنظيم الجهاد)، بزعامة محمد عبد السلام فرج، الذي وضع كتابا يعتبر الأشهر بين الكتابات الجهادية، هو «الفريضة الغائبة»، والذي يعتبر المرجع الرئيس للعديد من الجماعات الجهادية. يركز فرج في بحث تكفير الدولة علىٰ مسألة التشريع، الذي يعتبر الشعب فيه هو مصدر السيادة في الدولة، ويجري مقايسات بين العصر الراهن وحال المسلمين زمن التتار

---

(١) انظر: «النبي المسلح: الثائرون» الجزء الثاني، لرفعت سيد أحمد، (ص٧٧).

في القرن السابع الهجري، حين حكمهم التتار بدستور (الياسق) الذي وضعه جنكيز خان، وكذلك حال المسلمين في بلدة ماردين، التي أفتىٰ فيها ابن تيمية فتوىٰ خاصة بأنها بمثابة القسم الثالث بين دار الحرب ودار الإسلام. المعطىٰ الجديد مع فرج أن معظم استدلالاته كانت بنصوص ابن تيمية وابن القيم وابن كثير، وهذا يعطىٰ مكونا سلفيا واضحا للجهادية الجديدة. وهو، كأطروحة سرية، يؤكد علىٰ أن الجهاد فرض عين علىٰ كل مسلم، وأنه يجب ضد العدو القريب قبل البعيد: «بالنسبة للأقطار الإسلامية فإن العدو يقيم في ديارهم، بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور، وذلك العدو من هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين، ومن هنا فجهادهم فرض عين».

في وقت مساوق كانت (الجماعة الإسلامية) قد نشأت أولا في الحركة الطلابية النشطة في الفترة ما بين (١٩٨٠-١٩٨١)، ونشرت أهم أدبياتها: (ميثاق العمل الإسلامي) الذي يعتبر دستور الجماعة، ويتضمن تسع نقاط أساسية هي: الهدف، والعقيدة، والفهم، والزاد، والعداء، والولاء أو الاجتماع. ويلخص منهج الجماعة وبرنامجها وأسلوب حركتها. ثم كتاب (أصناف الحكام وأحكامهم) لعمر عبد الرحمن، و(بحث في حكم قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام)، ووثيقة (حتمية المواجهة)، و(أإله مع الله: إعلان الحرب علىٰ مجلس الشعب)، فضلا عن مرافعة عمر عبد الرحمن الشهيرة أمام القضاء في كفر الدولة ومشروعية الجهاد، والتي طبعت بعنوان (كلمة حق). وقد أعلنت الجماعة عن مبادرة لوقف العنف عام (١٩٩٧)، ثم أصدرت مجموعة من المؤلفات عرفت باسم (المراجعات)، علىٰ يد: مثل: كرم زهدي، وناجح إبراهيم، وعلىٰ الشريف، ومحمد عصام الدين دربالة، وعاصم عبد الماجد، وأسامة إبراهيم حافظ، وفؤاد محمود الدواليبي.

ما تقدم هو التيار الجهادي التاريخي، ولكن التيار الجهادي الذي نعنىٰ بالنظر فيه لحضور أثره المباشر في الحركة الإسلامية المعاصرة بعامة، والسلفية بخاصة؛ فهو التيار الجهادي الثاني، لذي يتدرج بدوره إلىٰ أدوار ثلاثة -في نظرنا-:

الجيل الأول (١٩٨٤-٢٠٠٠)، أو ما يعرف بمرحلة الجهاد الأفغاني، برموزها: عبد الله عزام، الأردني الفلسطيني الذي سافر إلىٰ أفغانستان وأسس ما يعرف (مكتب

الخدمات) (١٩٨٤)، والذي يعتبر من أهم منظري الجهادية، بالإضافة إلىٰ أسامة بن لادن، الثري السعودي السلفي، الذي ترك كل ما فيه من ثراء ودعة ليشارك الجهاد ضد العدو الأحمر. في حقبة الثمانيات قدم الجهاد الأفغاني دعاية وجاذبية كبيرة للجهاد في أوساط الشباب الإسلامي والسلفي، لاسيما مع الانتصارات التي كان يحققها هذا الجهاد ضد قوة عظمىٰ كالروس.

شهدت هذه الفترة نوعًا من الفوران القتالي، فظهرت (الطليعة المقاتلة) في سوريا بزعامة مروان حديد، وفي الجزائر ظهر تنظيم سلفي جهادي بزعامة مصطفىٰ بويعلي، وبالمغرب وجدت أفكار قتالية عند عبد الكريم مطيع. أما السعودية فكانت تشهد حركة جهيمان العتيبي التي سيطرت علىٰ الحرم المكي (١٩٧٩)، وانتهت بمقتله. وهذا هو العام نفسه الذي أعلن فيه الجهاد في أفغانستان ضد النظام الموالي للاتحاد السوفيتي، ثم ضد الاتحاد السوفيتي نفسه بعد دخوله البلاد. استقطبت تلك التجربة الجهادية أغلب رموز السلفية الجهادية الكامنة في أنحاء العالم، ومنهم عبد الله عزام نفسه، وأيمن الظواهري، وأسامة بن لادن، وأبو قتادة الفلسطيني، وعبد القادر عبد العزيز، وغيرهم.

كان العالم في تلك الفترة منقسما بين المعسكرين الغربي والروسي، فيما يعرف بفترة الحرب الباردة، حيث وجدت أمريكا الفرصة متاحة لتفكيك الاتحاد السوفيتي، فدعمت التيارات الإسلامية التي تحاربه، في الوقت الذي وجد هذا رغبة مشتركة عند الأنظمة العربية التي سمحت عن عمد في كثير من الأحيان (بترحيل) الجهاديين إلىٰ أفغانستان، للتخلص منهم في قتال مع عدو بعيد، بدلًا من إصرارهم علىٰ قتال العدو القريب. حتىٰ إن مكتب الخدمات الذي أسسه عزام قد وصل إلىٰ تنظيم نحو أربعة عشر جماعة يمثلون الدول التي أتوا منها.

المكون الجديد فكريًا فيما يتعلق بحقبة الجهاد الأفغاني كان تعميق سلفية الجهاد، بمعنىٰ الاستفادة من التراث النجدي علىٰ وجه الخصوص، بالإضافة لتراث ابن تيمة وابن القيم، التي شهدت توسعًا مماثلًا، وبدأ تأصيل مسائل نحو الولاء والبراء، ونواقض الإيمان، والديمقراطية، والطاغوت، ونحو ذلك.

فيقول عبد الله عزام: «التحاكم إلىٰ الكتاب والسنة هو الإسلام فحسب، ولهذا

فالتحاكم إلىٰ كلام البشر عن رضىً وطواعية هو خلع لربقة الإسلام من الأعناق، فكل من رضي بترك كلام الله وبتحكيم كلام غيره، أو تقديم كلام أي بشر علىٰ القرآن والسنة، فلا حظ له في دين الإسلام، وهذا هو الكفر بعينه، لا غبش فيه ولا لبس ولا خفاء»، و«الطاغوت هو الطاغوت، عربيا كان أو أمريكيا، أو أفغانيا، أو روسيا، فالكفر ملة واحدة، والذين يشرعون بغير ما أنزل الله كفار وإن صلوا وصاموا وأقاموا الشعائر الدينية، والقانون الذي يحكم به في الأعراض والدماء والأحوال هو الذي يحدد هوية الحاكم من حيث الكفر والإيمان»[1]. أما أبو قتادة فينوع في المادة النصوصية السلفية التي يستعملها في التدليل علىٰ كفر الأنظمة العربية المعاصرة لتشمل ابن تيمية، والشاطبي، والشنقيطي، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن إبراهيم آل الشيخ، وأحمد شاكر، مستندا علىٰ التشريع والحاكمية ومحاربة الإسلام والمسلمين[2]، ويخلص أبو قتادة لوجوب جهاد الحكام (العدو القريب): «هؤلاء الحكام مفسدون في الأرض، بسبب ما هم عليه من البغض لهذه الأمة، وبسبب حكمهم بشريعة الشيطان، والله قد أمر المؤمنين بجهاد المفسدين في الأرض، وهؤلاء الحكام اجتمع فيهم ما تقدم من محاربة لله ولرسوله، وذلك بالإعراض عن شريعة الإسلام، وترك الخضوع لأحكام الكتاب والسنة والإفساد في الأرض، فالواجب أن يقوم أهل الإسلام عليهم كل قيام حتىٰ تطهر الأرض منهم»[3]. ويعيد الظواهري الحجج نفسها، ويضيف إلىٰ العدة النصوصية نصوصا للنووي، ومحمود شاكر، ومحمد حامد الفقي[4]، وكذلك الأمر عند عبد القادر عبد العزيز وأبي محمد المقدسي[5].

---

(١) انظر: «العقيدة وأثرها في بناء الجيل»، لعبد الله عزام: (ص٩٤).

(٢) انظر: «الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج»، لأبي قتادة الفلسطيني، (٩٣-١٠٩).

(٣) انظر: «لماذا الجهاد»، لأبي قتادة الفلسطيني.

(٤) انظر: «الرد علىٰ شبهة خطيرة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين»، لأيمن الظواهري.

(٥) انظر: «العمدة في إعداد العدة»، لعبد القادر عبد العزيز: (٣٠٩)، و: «ملة إبراهيم»، «والديمقراطية دين»، و«كشف النقاب عن شريعة الغاب»، و«الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية»، لأبي محمد المقدسي، علىٰ موقعه:

www.almaqdese.net

واتسم الإنتاج السلفي الجهادي في هذه الفترة بالكثرة والزخم، مع القرب في المادة العلمية، فقد كتبت الموسوعات: فكتب: عبد القادر عبد العزيز: «الجامع في طلب العلم الشريف»، وأبو قتادة الفلسطيني: «الجهاد والاجتهاد»، وأبو مصعب السوري «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»، وكذلك الموضوعات المتخصصة، فكتب أبو محمد المقدسي: «ملة إبراهيم»، وأيمن الظواهري: «الولاء والبراء»، و«إعزاز راية الإسلام»، حول الولاء والبراء، وكتب أبو بصير: «حكم الإسلام في الديمقراطية»، وأبو محمد المقدسي: «الديمقراطية دين»، عن الديمقراطية، وكتب مصطفىٰ المقرئ: «ألف باء الحاكمية والإرجاء»، وأبو محمد المقدسي: «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر»، حول الإرجاء.

وتأثرت فترة التسعينات بالنصر الجهادي الأفغاني، فشهدت فترة التسعينيات صراعات مسلحة في مصر والجزائر والشيشان والبوسنة.

كما أن حرب الخليج الثانية (١٩٩١) بين أمريكا وحلفائها، والعراق بعد غزو الكويت، كانت لحظة تاريخية فارقة، شكلت النظام الدولي كله من جديد، ورسخت للاستفراد الأمريكي بالهيمنة علىٰ العالم.

وعلىٰ الصعيد الإسلامي بعامة والجهادي بخاصة، صاحب دخول أمريكا البلاد العربية حملة استنكار وغضب واسع. ففي السعودية: قلب الحدث، أصدر أسامة بن لادن بيانا، باسم «هيئة النصيحة والإصلاح» التي تشكلت عقب دخول القوات الأمريكية السعودية، وحملت عنوانا واضحا ومباشرا: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب».

من ناحية أخرىٰ رافق ذلك حدث كبير في الجزائر حيث أسفرت الانتخابات عن فوز «جبهة الإنقاذ» بأغلبية الأصوات التشريعية والبلدية، مما أسفر عما يشبه الانقلاب العسكري، الذي ألغىٰ نتائج الانتخابات، واعتقل قادة الجبهة وفي مقدمتهم عباس مدني وعلي بلحاج، مما أدىٰ فورا إلىٰ تشكيل «الجيش الإسلامي للإنقاذ»، و«حركة الدولة الإسلامية» بقيادة سعيد مخلوفي، ثم «الجماعة الإسلامية المسلحة» بقيادة أبو عبد الله أحمد، وهي التي أصبحت لاحقا أكبر جماعة سلفية جهادية في الجزائر، بعد انتقال العديد من رموزها إلىٰ لندن، وانصهارها في نسيج السلفية الجهادية

العالمية، فما أصبح يعرف باسم (لندن ستان)، التي كانت تنشر نشرة بعنوان (الأنصار)، كان المشرف عليها أبو قتادة الفلسطيني، وشارك في تحريرها أبو مصعب السوري، وغيرهما. وبالعودة إلىٰ البقاع الأفغانية، ففي تلك الأثناء بدأت حركة أفغانية في البروز، حتىٰ تمكنت في فترة وجيزة من السيطرة علىٰ معظم الأراضي الأفغانية، وهي حركة (الطالبان)[١].

استقطبت هذه الاتجاهات العديد من السلفيين الجهاديين، فنشأت (الجماعة الإسلامية المقاتلة) في ليبيا، و(الجماعة السلفية للدعوة والقتال) في الجزائر، وحركات أخرىٰ صغيرة في الأردن ولبنان ومصر واليمن والمغرب.

شهدت تلك الفترة تحولا استراتيجيا في فكر السلفية الجهادية، وهي نشوء النظرية الثانية في الجهاد. فبعد أن كانت **نظرية العدو القريب** هي السائدة في الفكر الجهادي؛ بلور أسامة بن لادن وأيمن الظواهر **نظرية العدو البعيد**، الذي يجب قتاله، لأن العدو القريب لا قوام له ولا وجود ولا استمرار إلا بدعم العدو البعيد، والذي تمثله أمريكا وحلفاؤها من الإسرائيليين والغربيين وعلماؤهم. وهذا ما أنتج تأسيس «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبين والأمريكيين» عام (١٩٩٨)[٢].

ويعد كتاب أيمن الظواهري «فرسان تحت راية النبي» الورقة الأيديولوجية للسلفية الجهادية العالمية الجديدة. فبعد أن قدم عرضا تاريخيا موجزا للجهاد في مصر؛ يشرح الظواهري الأسباب التي أدت إلىٰ تغيير الاستراتيجية الجهادية قائلا: «فبرز في سياسة أمريكا، تجاه الإسلام، معالم عدة، أبرزها، دور أمريكا الأساسي في إنشاء ودعم إسرائيل، وفيما عدا إسرائيل التي تعد قاعدة أمريكية ضخمة، لم تلجأ أمريكا في الفترة السابقة إلىٰ الوجود العسكري الظاهر الكثيف لإدارة مصالحها في الشرق الأوسط، إلىٰ أن وقعت حرب الخليج الثانية، فاندفعت أمريكا بأساطيلها وقواتها البرية والجوية إلىٰ المنطقة لتشرف علىٰ إدارة مصالحها بنفسها، وتحت فوهات مدافعها. وبهذا الوجود العسكري الأمريكي الظاهر برزت حقائق جديدة منها: انتقال أمريكا من دور

---

(١) راجع حول هذا الموضوع: «نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره»، لتاكيه ونيكولاس عفولايف، ترجمة: جسان بستاني، الساقي، (٢٠٠٥).

(٢) راجع: «إعلان الحرب علىٰ أمريكا»، بيان صادر عن تنظيم القاعدة العالمي، أفغانستان ١٩٩٨.

محرك الأحداث من وراء الستار إلىٰ دور الخصم المباشر في معركتها مع المسلمين»[1]. ويرجع ذلك التطور إلىٰ سببين: عجز الوكلاء عن حماية مصالح أمريكا في نظرها، وتصاعد الأحداث في المنطق.

وبناء علىٰ ذلك «لا بد للحركة الإسلامية، وطليعتها الجهادية، بل لا بد للأمة الإسلامية كلها من أن تدخل أكابر المجرمين: أمريكا، وروسيا، وإسرائيل في المعركة، لذلك علينا أن ننقل المعركة إلىٰ أرض العدو، حتىٰ تحترق أيدي من يشعلون النار في بلادنا»[2].

وهو الاتجاه الذي دعمه ابن لادن، قائلا بدوره: «أمريكا وحلفاؤها، يذبحوننا في فلسطين، وفي الشيشان وكشمير والعراق. وللمسلمين الحق بمهاجمة أمريكا ردا علىٰ ما تقوم به»[3]، «ينبغي للشعب الأمريكي أن يتذكر أنه يدفع ضرائبه لحاكمه، وينتخبه، وأن حكومته هذه تصنع الأسلحة ثم تسلمها إلىٰ إسرائيل التي تعود وتستخدمها لذبح الفلسطينيين، والكونغرس الأمريكي بدوره يوافق علىٰ إجراءاتها هذه، مما يثبت أن أمريكا بأسرها مسؤولة عن الفظاعات المرتكبة بحق المسلمين، نعم، أمريكا بأسرها، لأنها هي التي تنتخب أعضاء الكونغرس»[4].

وإذا ألقينا النظر علىٰ السياقات الأمريكية والدولية، وعلاقتها بذلك التوجه الجديد، وتفاعلها معه، فإن توجه الجهاديين الجديد المذكور، بالإضافة لعامل انتهاء الجهاد الأفغاني، وتفرق المجاهدين شذر مذر بعده في صراعات داخلية، بما يقلل من إمكانية السيطرة عليهم؛ كان كل ذلك مؤذنا بأن الولايات المتحدة قد قضت وطرها من هذا المشروع، وصار استمراره أمرا بالغا الخطورة. لاسيما وقد تفكك الاتحاد السوفيتي بمنظومته الاشتراكية وخيّمت علىٰ العالم سيطرة القطب الأمريكي المنفرد. وفي هذا السياق ظهرت الأطروحات الأمريكية الجديدة التي تحذر من الخطر الإسلامي الذي تربيه أمريكا في حضنها، ففي الوقت الذي ظهرت فيه

---

(١) انظر: «فرسان تحت راية النبي»، لأيمن الظواهري: (ص ٤١).

(٢) انظر: «فرسان تحت راية النبي»، لأيمن الظواهري: (ص ٨٣).

(٣) انظر: «الفتنة: حروب في ديار المسلمين»، لجيل كيبل، ترجمة: نزار أورفلي، الساقي، (ص ١٦١).

(٤) انظر: «الفتنة: حروب في ديار المسلمين»، لجيل كيبل، ترجمة: نزار أورفلي، الساقي، (ص ١٦٠).

الأطروحة المنتشية بالنصر لفرنسيس فوكوياما: (نهاية التاريخ) التي تبشر بانتصار الديمقراطية الليبرالية وأداتها الاقتصادية: الرأسمالية، والإعلان عن نهاية التاريخ، كانت المؤسسة الرئاسية تفرز أطروحة مغايرة، هي أطروحة الصراع مع الدول المتمردة، كليبيا والعراق وإيران، وكوريا الشمالية، ونحوها من الدولة التي تسعىٰ لامتلاك أسلحة دمار شامل، وشهدت تلك الفترة قيادة أمريكا لتحالف غربي ودولي كبير لإخراج صدام من الكويت (١٩٩١) في حرب الخليج الثانية، وعقب تلك الأحداث ظهرت الأطروحة المعبرة عن تلك الوجهة، وهي أطروحة هنتحنتون عن (صراع الحضارات)، والذي ربما كان الإنسان الأمريكي السعيد حين وقع هجوم (١١ سبمتمبر ٢٠٠١) الذي كان بمثابة الإعلان عن دخول أطروحته طور التشغيل فعلا. وهي الأطروحة التي تبناها المحافظون الجدد في أمريكا تبنيا كاملا، كان قد بلغ ذروته بالفعل مع وصول جورج بوش الابن إلىٰ سدة الحكم في أمريكا قبل الهجوم بفترة وجيزة.

الجيل الثاني، (٢٠٠١-٢٠١٣): وهو الذي تكون فيه تنظيم «القاعدة» بشكله الحالي النهائي، عقب هجمات ١١ سبتمبر علىٰ الولايات المتحدة الأمريكية[1].

كما ذكرنا قبل قليل، فقد تشكلت «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبين والأمريكيين» عام (١٩٩٨)، والتي ترجع في تأسيسها إلىٰ عام (١٩٨٨). كنتاج لتطور (مكتب الخدمات) الذي كان عبد الله عزام قد أسسه لتنسيق الجهود الجهادية المختلفة في مقاومة الغزو السوفيتي. وكان أبو عبيدة البنشيري (علي أحمد الرشيدي) أول قائد له، وبعد وفاته غرقًا تولي أبو حفص المصري (محمد عاطف) قيادته، وسمّي القاعدة في هذا الوقت باعتباره المكان المخصص للتدريب والقتال. وفي عام (١٩٩٨) تم الإعلان عن «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبين والأمريكيين» التي تقدم ذكرها، أثناء تجمع عدد من قيادات جماعات السلفية الجهادية، مثل جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية المصريين، بالإضافة لجهاديين سعوديين وباكستانيين وكشميريين، وفي هذا الاجتماع أعلن ابن لادن بدء العمل بالاستراتيجية الجديدة لجهاد العدو البعيد، وتوسيع دائرة الحرب، لتشمل أمريكا

(١) راجع: أكرم حجازي، دراسات في السلفية الجهادية، (٥٣-٨٩).

وحلفاءها الصهيونيين. وهو الأمر الذي أثار خلافا في الأوساط الجهادية حول جدوىٰ ذلك وإمكانه، حتىٰ انسحب عدد من الموقعين علىٰ وثيقة الاجتماع، وظل أيمن الظوهري مترددا في قبول الاستراتيجية الجديدة حتىٰ أواسط عام (٢٠٠١) التي أعلن فيها بيعته لابن لادن، واندماج جماعة الجهاد المصرية بالقاعدة.

واتسمت تلك المرحلة بتوجيه الضربات الفعلية لأمريكا والغرب ومصالحها في الشرق، تطبيقا للاستراتيجية الجديدة. وبدأت الأعمال بتفجير سفارتي أمريكا في نيروبي ودار السلام، ثم مهاجمة المدمرة (آندي كول) قبالة السواحل اليمنية، ثم الحدث الأكبر تفجير برجي مركز التجارة العالمية، ومبنىٰ البنتاجون صبيحة ١١ سبتمبر (٢٠٠١) بهجوم انتحاري بالطائرات المدنية.

أثرت تلك الضربات في أمريكا تأثيرا بالغا، وأضفت المزيد من المشروعية علىٰ التيار المسمىٰ بالمحافظين الجدد، وبدأ تفعيل مكافحة ما يسمىٰ بالإرهاب، ومبدأ (الحرب الاستباقية أو الوقائية).

وفي الوقت نفسه أجبر زخم القاعدة معظم الحركات والجماعات السلفية الجهادية علىٰ الانضمام لها، بما يصطلح عليه بعولمة الجهاد. ومع اتساع دائرة العنف والقتال ضد الغرب ظهر مصطلح الحرب الصليبية تعبيرا عن الدافع الديني لحرب الغرب مع المسلمين؛ من جديد[١]. كذلك اهتمت السلفية الجهادية بالتأصيل الشرعي لهجمات سبتمبر -غزوة مانهاتن-، التي لاقت استنكارا واسع النطاق من التيارات العلمية والحركية علىٰ حد سواء.

وكان التأصيل قائما علىٰ أن أمريكا دولة محاربة، ليس لها عهد ولا ذمة، وأن الأصل بين المسلمين والأمريكان هو السيف، وأن الحكام المسمين مرتدون، ليس لهم صلاحية أن ينشؤوا عقد الأمان أو أن يفسخوه.

فكتب أبو قتادة الفلسطيني: «الإسلام وأمريكا: علاقة السيف يصنعها»، وعبد العزيز بن صالح الجربوع: «التأصيل لمشروعية ما حصل لأمريكا من تدمير»،

---

(١) انظر: «فرسان تحت راية النبي»، للظواهري: (١١)، و«مجموع البيانات والخطابات» لابن لادن، ضمن: «أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان»، لأبي جندل الأزدي، ويوسف العييري.

ومفيد أبو النصر: «إرشاد الحيارىٰ في إباحة دماء النصارىٰ في جزيرة العرب»، وأبو محمد المقدسي: «مشروع الشرق الأوسطي الكبير»، و«براءة الموحدين من عهود الطواغيت وأمانهم للمحاربين»، وعبد القادر عبد العزيز: «الإرهاب من الإسلام ومن أنكر ذلك فقد كفر»، وكذلك كتبوا في جواز العمليات الاستشهادية عموما، والتي كان فريق كبير من السلفية التقليدية يعدها انتحارا محرما، فكتب أبو أنس الشامي: «جواز العمليات الاستشهادية».

وكتب يوسف العييري: «هل انتحرت حواء، أم استشهدت؟»، وكتب العاملي: «العمليات الاستشهادية ذروة سنام الإسلام»، وكتب سليمان العلوان: «العمليات الاستشهادية»، وعبد الله الشامي: «فقه الشهادة»، من منشورات جماعة الجهاد في فلسطين، وأحمد أبو زيد: «الشهادة في سبيل الله»، من إصدارات حركة حماس، وأبو مصعب الزرقاوي: «وعاد أحفاد ابن العلقمي» أبو مصعب الزرقاوي. وكذلك اهتمت تلك الكتابات بمناقشة مسألة قتل المدنيين في هجمات سبتمبر وغيرها، حيث كانت التنظيمات الجهادية لا تجيزها حتىٰ عام (١٩٩٨)، ثم تطورت إلىٰ جواز استخدامها بل وجوبه، معتمدة في ذلك علىٰ مسألة التترس، والتبييت في الجهاد.

وفي تلك الفترة بدأت القاعدة تؤسس فروعًا لها في بلدان العالم الإسلام، وأهمها: (تنظيم القاعدة في جزيرة العرب)، و(قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين)، كما انضوت تحت لوائها: (الجماعة السلفية للدعوة والقتال) في الجزائر، وشهد العالم في تلك الفترة سلسلة من التفجيرات في عواصم عربية وإسلامية وعالمية، من مدريد، الرياض، وبالي في إندونيسيا، ولندن، وعمّان، والدار البيضاء في المغرب، وتفجيرات سيناء وطابا ودهب في مصر، والعمليات التي لا تنقطع في العراق وأفغانستان.

وأخيرًا الجيل الثالث (٢٠١٣-): وهو الذي يبدأ بظهور التنظيمات المكونة للدول، وعلىٰ رأسها في تلك الآونة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام.

لقد كان غزو أمريكا للعراق (٢٠٠٣) مؤذنًا بانفجار جهادي واسع الأطراف والشظايا. فبتجاوز السلفية الجهادية التي كانت أسبق التيارات الجهادية تشكلا وجهوزية، عشية سقوط بغداد مباشرة، وجدت الساحة الجهادية في العراق تتوزع

علىٰ: جبهة الجهاد والإصلاح (٢٠٠٧)، والتي كانت تضم: (الجيش الإسلامي في العراق)، و(جيش المجاهدين)، و(جماعة أنصار السنة- الهيئة الشرعية)، و(جيش الفاتحين)، وأجنحة الإخوان المسلمين: (الحزب الإسلامي)، بزعامة طارق الهاشمي، علىٰ أرجح الآراء التحليلية، وجماعتا (حماس - العراق)، و(جامع)، وجبهة الجهاد والتغيير (٢٠٠٧)، وهي جبهة موائمة بين الطروحات الدينية والوطنية، بالإضافة لهيئة علماء المسلمين.

ولكن الفصيل الأهم، والأكثر شراسة وتأثيرا في الساحة الجهادية العراقية كان تنظيم: (دولة العراق الإسلامية) سليلة القاعدة، التي أسسها أحمد فضيل نزال الخلايلة الشهير بأبي مصعب الزرقاوي، وظهرت عقب سقوط بغداد مباشرة، مرورا بمراحل متلاحقة: (قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين) بعد مبايعة أبي مصعب الزرقاوي لابن لادن زعيم القاعدة (٨/ ١ (٢٠٠٤)، و(مجلس شورىٰ المجاهدين) أكتوبر (٢٠٠٥)، وقبل الأخير: (حلف المطيبين) (١٠/ ٢٠٠٦)، وانتهاء بدولة العراق الإسلامية) (١٥/ ١٠/ ٢٠٠٦) بزعامة أبي عمر البغدادي -حامد الزاوي- الذي قتل مع وزير دفاعه المعروف بأبي حمزة المهاجر -أبو أيوب المصري- في غارة أمريكية بتاريخ (١٩/ ١٠/ ٢٠١٠).

لقد «شكل إعلان الدولة علىٰ مستوىٰ بعض الجماعات: فرصة: لتمايز منهجي بين الجماعات من جهة وبينها وبين (السلفية الجهادية) من جهة أخرىٰ، فظهرت جبهات جديدة وتحالفات غير مفهومة، ولتصفية الحسابات مع القاعة علىٰ خلفية مشروع العبور العقدي، ولشن حملات تشهير إعلامية منظمة ضد القاعدة أو دولة العراق الإسلامية، دشنها البيان الشهير للجيش الإسلامي (٤/ ٥/ ٢٠٠٧) من جهة إلىٰ جانب (الحزب الإسلامي) من جهة أخرىٰ، وشاركت بها قوىٰ وجماعات سياسية أخرىٰ بنسب متفاوتة. وللبحث عن مخرج سياسي يقطع الطريق علىٰ مشروع القاعدة»[1].

ودون الدخول في تفاصيل كثيرة عن أحداث تلك الفترة، وما نشب فيها من صراعات وتحالفات، فقد كان إعلان الدولة الإسلامية في العراق بذريعة ألا تخسر القاعدة (ثمرة الجهاد)، بمعنىٰ أن القوىٰ العلمانية المقاومة درجت علىٰ حصاد ثمرة

---

(١) انظر: «السلفية الجهادية»، لأكرم حجازي: (ص٨١).

المقاومة الإسلامية، بحيث يتم إقصاء الإسلاميين نهاية الأمر، وتشكيل حكومات من خلال العلمانيين، ومن ثم كان من اللازم أن يُقطع الطريق علىٰ العلمانيين بإنشاء الدولة مبكرا، والجهاد مازال في مرحلة عملياته التي لم تصل إلىٰ ثمارها. وقد جاء هذا المعنىٰ في أدبيات القاعدة في تلك الفترة، كما في كتابات أبي أنس الشامي، وفي خطابات أبي عمر البغدادي التي كثيرًا ما تناولت (الحسَّاد)، و(**حصاد السنين بدولة الموحدين**)، وهذا عنوان شريط صوتي له.

وهذا يدل علىٰ حضور الفكر الدولتي لأول مرة في الفكر الجهادي، بعد أن كانت فكرته مجرد مقاومة الأعداء، القريبين أو البعيدين، دون التفكير في إنشاء الدولة بموازاة ذلك، أو كانت فكرته أن يكون إنشاء الدولة بعد التخلية بين الناس والدين بتدمير الحكومات، لكن الهم الدولتي لم يسجل حضورا في أفكار ابن لادن، أو الظواهري، ولذلك لم يؤسسا دولا، بل خضعا لبيعة أمير طالبان: الملا عمر، وكانوا يسمونه أمير المؤمنين. بل إن ذلك كان تصورا لفكرة القاعدة بالأساس، التي لخصها أبو مصعب السوري في فكرته حول دعوة المقاومة الإسلامية العالمية علىٰ أنها «ليست حزبا، ولا تنظيما، ولا جماعة محدودة محددة. هي دعوة مفتوحة، هدفها هو دفع صائل القوىٰ الاستعمارية الصليبية الصهيونية الهاجمة علىٰ الإسلام والمسلمين، ويمكن لأي تنظيم أو جماعة أو فرد اقتنع بمنهجها وأهدافها وطريقتها الدخول فيها بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر»[(١)].

الأمر نفسه، ولأن الجهاديين ينشطون في مواضع القتال والصراعات، عقب نشوب الثورة السورية ضد النظام (٢٠١١)؛ وانشغال الساحة بما يعرف بالجيش الحر، والذي يتكون من الضباط النظاميين المنشقين؛ تأسست جبهة النصرة أواخر عام (٢٠١١)، وهي جزء من تنظيم القاعدة، أسسها محمود الجولاني الملقب بأبي محمد الجولاني، التي سرعان ما نالت شهرة واسعة مطلع (٢٠١٢) لتنفيذها عمليات نوعية مثل تفجير واقتحام مبنىٰ قيادة الأركان في العاصمة دمشق في أوائل أكتوبر **٢٠١٢**. وكذلك تفجير مبنىٰ المخابرات الجوية سيئ الصيت في حرستا وأيضًا نسف مبنىٰ نادي الضباط. وفي تلك الفترة كان كثير من أفراد دولة العراق الإسلامية التي كان يترأسها

---

(١) انظر: «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»، لأبي مصعب السوري: (ص ٩٢٥).

أبو بكر البغدادي -إبراهيم عواد- منذ ١٦/ ٥/ ٢٠١٠، بعد مقتل أبي عمر البغدادي؛ كانوا يدخلون الأرض السورية ويشاركون في القتال، واشتهروا باسم المهاجرين، مقابل الأنصار. هناك الكثير من الأخذ والرد بين أنصار النصرة وأنصار الدولة حول علاقة الجولاني بالبغدادي، وهل كان حقا من جنود الدولة الإسلامية في العراق وأنه كان مبايعا للبغدادي. ولكن، وعلىٰ كل حال، وعقب البزوغ الكبير لنجم النصرة أوائل (٢٠١٢) أعلن أبو بكر البغدادي حل جبهة النصرة بتاريخ ٠٩/ ٠٤/ ٢٠١٣ وقيام الدولة الاسلامية في العراق والشام. ومن ساعتها نشبت العديد من الصراعات بين الدولة الوليدة، وجميع التيارات الجهادية في سوريا، التي رأت أن الدولة قد افتأتت عليها، ولم يكن من حقها إعلان دولة في الشام قبل مشاورة المجاهدين، ومنهم قادة القاعدة وعلىٰ رأسهم أيمن الظواهر. وعقب محاولات عديدة للتحكيم: أعلن الظواهري إلغاء دولة العراق والشام، ورجوع الدولة إلىٰ العراق، وبقاء الجهاد الشامي حصرا علىٰ النصرة؛ لكن البغدادي لم يستجب لذلك النداء، وحاولت العديد من الجهات الجهادية، كسليمان العلوان، ومحمد المحيسني، وغيرهما نزع فتيل الأزمة، دون فائدة. وتمثلت انطلاقة تنظيم الدولة الإسلامية الكبرىٰ في يونيو (٢٠١٥) عندما استطاع أن يستولي علىٰ الموصل في العراق، بحيث قدر أن يضمها إلىٰ الرقة التي سيطر عليها سابقا، وبذلك تكونت له مساحة شاسعة من الأرض، فيها ملايين السكان، تستطيع أن تمده بالمزيد من المشروعية الدولتية، فضلا عند إمكان استخدام تلك الموارد كأوراق ضغط عن اللزوم.

وفق تلك الإطلالة يمكن أن نحدد أنه تشكلت الجهادية السلفية في الشام إلىٰ أجنحة ثلاثة:

أحرار الشام: علىٰ يمين القاعدة، وهي تيار سلفي جهادي سوري، يجمع بين المضامين الدينية والوطنية، فيقبل إلىٰ حد ما بالنقاش حول الديمقراطية والحكومات الموسعة. وقد اندرجت أحرار الشام لاحقا في الجبهة الإسلامية، الموسعة، بقيادة زهران علوش.

وجبهة النصرة، وهي تمثل اتجاه القاعدة التقليدي، بمجموعة أفكارها العقدية والقتالية.

والدولة **الإسلامية بالعراق والشام الإسلامية (داعش)**، وهي علىٰ يسار القاعدة، حيث تكفّر من لا يكفره المنتسبون إلىٰ القاعدة، حتىٰ إنهم يعدون كثيرًا من جهاديي القاعدة مرجئة. هذا فضلا عن توسعهم في التكفير، حتىٰ كفروا بما ليس جنسه مكفرا، كمجرد الجلوس مع النظام، وخاضوا معارك ضارية مع جبهة النصرة وأحرار الشام، قتلوا فيها مجموعة من الكوادر الجهادية. كما اعتمدوا أسلوب التوحش والرعب في إخافة المخالفين، فركزوا علىٰ القتل ذبحا بالسكين، وكذلك قاموا مؤخرًا بقتل طيار أردني حرقًا في قفص حديدي.

(٤)

ينتظم هذا البحث في محاولة قراءة كلية لموقف السلفية من العمل المسلح.

والسؤال الذي نبدأ به: **ما مدىٰ المكون السلفي في السلفية الجهادية؟ وبعبارة آخر: أي السلفيتين تمثل السلفية تمثيلا صادقا، أو أصدق: السلفية التقليدية، أم السلفية الجهادية؟**

من ناحية العموم يمكن أن نقول إن السلفية العلمية هي الأصدق تمثيلا لسلفية أهل الحديث، التي كانت واستمرت متحفظة في الخروج علىٰ الحكام ومنابذتهم بالسيف. ولم تلحق المدخلية بالعلمية في هذا؛ لأنها دخلت في أبواب من الغلو في الطاعة لم يكن عليها أهل الحديث، **بل نص ابن تيمية علىٰ بطلان مسلك**: «طاع الأمراء مطلقًا وإن لم يكونوا أبرارًا»[(١)].

ولكن هل عدمت السلفية الجهادية سلفًا في منحاها الخروجي؟ لقد حاولت السلفية الجهادية، الاستدلال بالتراث الوهابي، باعتباره تراثًا سلفيًا مقبولًا، إلا أن هذا لاقىٰ صعوبة نظرا للطبيعة المتأخرة لهذا التراث، كذلك الاستدلال القطبي لا يحظىٰ بقبول مرجعي في التيار السلفي العام. **ولذلك كان البديل هو الحفر في سلف قبل سلف**

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٢٨/٥٠٨).

السلفية التقليدية، سلف ما قبل أهل الحديث ومعاصرو أهل الحديث، ومن هنا وجد الجهاديون في الحسين، وابن الزبير، وأحمد بن نصر الخزاعي، وغيرهم؛ ذلك الغرض. ومن ثم اشتغل المداخلة وبعض السلفيين العلميين بمحاولة إعادة قراءة هذه الأحداث حتىٰ لا يجد فيها الجهاديون حجة.

هذا بالإضافة إلىٰ نصوص ابن تيمية في تأصيل المكون العقدي والمصلحي والفقهي في كثير من مسائل التيار كتكفير الحاكم بالقوانين، وقتال الطائفة الممتنعة؛ يبدو من الواضح أن التيار الجهادي، من حيث الجملة وأصل الفكرة، فكرة الخروج المسلح، هو تيار سلفي وفق معيار تصنيف الأفكار، ولا ينبغي أن ننسىٰ أن السلفية المعاصرة في عمومها قد تعتمد أي تحقق تاريخي أو فردي سلفي لتدعيم السلفية، وأن التأصيل الذي طرحناه حول الفرق المنهجي بين ما اتفق عليه الصحابة وما اختلفوا فيه، فضلا عن حجية اتفاق من بعدهم= هو باب من التحقيق شبه المنعدم بين التيارات السلفية المعاصرة.

وإن كان لنا أن نعالج الممارسة الجهادية معالجة من جنس ما عالجنا به الوهابية، فسنقول: إن عموم الممارسة الجهادية في اشتباكها بحكوماتها وما حصل في هذا الاشتباك من توسع في دماء المعصومين، وعامة الناس، مع تورط في تضليل وأحيانًا تكفير مخالفيهم= كل ذلك من العسير أن نجد له مماثلًا في التحققات التاريخية للسلفية، حتىٰ ابن تيمية صاحب فتوىٰ التتار، وتكفير الياسق، لم يُقر صورة يكون فيها القتال بحيث يصيب عامة المسلمين، خاصة مع أمر مهم لا تنتبه له التيارات القتالية، وحاصله: أن شيخ الإسلام ضبط القتال الذي يكون للطوائف الممتنعة والخوارج وأشباههم بأن الطائفة التي تُقاتَل: «**معادون لجميع الناس، وجميع الناس يعينون علىٰ قتالهم**».

وهو وإن لم ينص بوضوح علىٰ أن هذا يُشترط من الناحية الفقهية للقتال، لكنه معنىٰ تراعيه الشريعة فيما تبيحه من القتال، بينما صورة ما تورطت فيه الجماعات القتالية أنها صارت ضد الدولة وضد الناس؛ فإن الناس لا يرون حكامهم إلا من المسلمين، ولا ينظرون للجهاديين إلا نظرهم لمجموعة من المجرمين اللصوص، وكل تورط في قتال بهذه الصورة ومهما كانت أسسه الشرعية والنزاع حولها= هو ضرب من العبث

المضيع للدعوة وللدين، وإن ما ترتكبه هذه التيارات من المفاسد وتتورط فيه من الدماء المعصومة= لا نظير لتجويزه في أي تحقق تاريخي سابق.

ومما يشيع علىٰ ألسنة طلبة العلم وليس صوابًا، ظنهم أن تقدير المصلحة والمفسدة اجتهادي دائمًا.

وهذا ليس صوابًا لا عقلًا ولا شرعًا.

بل تقدير المصالح والمفاسد في النقليات والعقليات، وفي النوازل وغير النوازل= ترد عليه نفس قسمة القطعية والظنية، وبالتالي فمنه ما يكون اجتهاديًا، ومنه ما لا يكون.

ومن أمثلة ذلك في الأمور الطبيعية تقدير المصلحة والمفسدة في عبور طفل لطريق سريع علىٰ مقربة من سيارة تسير بأقصىٰ سرعة؛ فإن المفسدة هنا يقينية متحققة، ولا يكون التقدير هنا اجتهاديًا.

ومنه في العلوم والصناعات: الموازنة بين المصالح والمفاسد في نقل دم ملوث بفيروس سي لمن به نزف سريع يقتله خلال دقائق؛ فإن غلبة المصلحة هنا يقينية وليست اجتهادية.

ومثله في النوازل الشرعية: تيقن المفسدة وتيقن غلبتها في اختيار وتزيين فاجر فاسد سفاح ليكون رئيسًا.

أو تيقن المفسدة في خلوة غير مأمونة لامرأة بأخ رضيع عهد منه الفجور بالأعراض وقلة التقوىٰ.

وبالتالي فإطلاق بعض طلبة العلم أن تقدير المصالح والمفاسد في النوازل أمر اجتهادي= غلط ظاهر.

ومن الأمور التي تدل علىٰ اليقين في هذ الباب: قياس التجارب والنظائر، وهي من أدوات الفقيه الأساسية التي تُخرجه من التقديرات العقلية المجردة للمصلحة والمفسدة.

يقول شيخ الإسلام: «ودين الإسلام: أن يكون السيف تابعا للكتاب. فإذا ظهر العلم بالكتاب والسنة وكان السيف تابعا لذلك كان أمر الإسلام قائمًا».

وكل من وضع السيف قبل الكتاب فصار يحتج من الكتاب بما يشرعن لرهق سيفه= فهو من جنس أمراء الحرب الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويتخذون الشرع مركبًا لأهوائهم وأغراضهم ومطامع رياساتهم، سواء في هذا من كان مجرمًا سفاحًا علمانيًا يتستر بدين محرف خاضع جبان، أو من كان مجرمًا سفاحًا أيضًا لكنه يعتم بعمامة الدين ويزعم أنه يريد إقامة الشرع في المؤمنين ويتسمىٰ باسم المجاهدين.

يبقىٰ أن نشير إلىٰ أمر مهم، أنه وفقًا لمعظم التجارب المعاصرة: فإن الغرب والحكام العرب يعتبرون تيارات العنف من باب الآثار الجانبية الممكن احتمالها مقابل القضاء علىٰ الإسلاميين التقليديين القادرين علىٰ التمدد اجتماعيًا أو محاصرتهم علىٰ الأقل، إنه ألم الكي الذي لابد من تحمله في سبيل الفتك بالنموذج الأشد خطورة.

ليس هذا فحسب، بل تقوم هذه الدول باستغلال مواردها كلها من أجل الانتفاع بهذا الأثر الجانبي قدر المستطاع، وليس أقل من الانتفاع به في تقوية لحمة الدولة وإكمال بناء المخيلة القومية الملتفة حول وثن الدولة الحديثة حامية الشعب وراعية المواطنين، أو كما يقول أندرسون في كتابه العظيم عن البناء التخيلي للولاء أنه يكون أسهل في أوقات الأزمات.

نشأة تيارات العنف وقيامها بممارسة نشاطاتها التقليدية ليست كما تتوهم شيئا ينبغي أن تحذر الدولة مغبته، بالعكس، هي تحسب حسابه جيدًا وتعتبره ضريبة محتملة.

أما السؤال الثاني، فهو: ما علاقة تطورات السلفية الجهادية في الجيل الثالث، في طور التوحش، بالوهابية؟

الحقيقة إن هناك التباسًا معرفيًا حين نتعرض لجواب ذلك السؤال. فقد ذهب كثير من الباحثين والمحللين إلىٰ أن (داعش) هي نبتة وهابية، ونتيجة طبيعية للدرر السنية. وقد سبق أن تناولنا الدعوة الوهابية بالدرس في بحث التحققات التاريخية للسلفية، وأبنَّا عن تقريرنا لمباينة الوهابية للسلفية في منحاها القتالي. ولكن هذا مسألة أخرىٰ غير ما هي معنىٰ هنا، فإن مخالفة الوهابية في منحاها القتالي للتحقق السلفي هو مخالفة في التطبيق لا في نفس جواز القتال الديني. **كما لو أننا توصلنا لإبطال ممارسة**

داعش القتالية لما عاد ذلك الإبطال علىٰ أصل جواز أو وجوب القتال الديني.

ومدار القول السابق علىٰ حجتين: أن داعش تعتمد التأصيلات الوهابية في كثير من مسائل التكفير والقتال، وأن هناك تشابها بين بعض التصرفات الوهابية في القتال، وتصرفات داعش.

أما الحجة الأولىٰ فليس فيها ما يستحق التوقف عنده طويلا، فإن داعش تعتمد تأصيلات الوهابية، وتأصيلات الوهابية في باب الإيمان والكفر والقتال هي تأصيلات أغلب المذاهب الفقهية، ولا تختص بها الوهابية، فلو قيل إنها نبتة وهابية، أمكن أن يقال هي نبتة مالكية أو شافعية، أو حتىٰ معتزلية.

أما الحجة الثانية؛ فينبغي أن نحللها: هناك فرق بين الوهابية وداعش؛ وهو أن الوهابية لم تكن مخطئة في العناوين التي قاتلت بها من قاتلت، فقد قاتلت علىٰ الامتناع من التوحيد، وهذا لا شك أنه من حيث الأصل مشروع، ولكننا بحثنا في التحقق التاريخي كان كيف أن هذه الممارسة لم تكن سلفية ومن أين دخلها الإشكال.

فماذا عن داعش؟ داعش لا تقاتل علىٰ أصل ديني صحيح ولا من حيث الأصل. قد يقال إن الأمر واحد بين الفريقين: فإن داعش تقتل بعناوين شرعية صحيحة، كالردة، والولاء والبراء (المظاهرة)، ونحو ذلك. والجواب أن هناك فرقا بين مطلق التسمية كمناط للقتل والقتال، وبين تحقيق المناط في القتل والقتال. وليس المؤثر هو الأول، فلو أن إنسانا قتل إنسانا ظلمًا، وقال قتلته قصاصًا، ثم لما سئل عن نوع الجرم الذي يستأهل به القتيل القصاص قتلا؛ تبين أنه قد لعنه، فاحتج بأن لعن المؤمن كقتله، ومن ثم فقد اقتص منه بالقتل، فهل يقال إن هذا قد قتل بعنوان شرعي، وأخطأ في الممارسة؟ أم يقال إنه لم يقتل بعنوان شرعي أصلا، وأن تسميته ذلك قصاصا ليس بمؤثر؟

فالحال أن ينظر فيما تسميه داعش قتالًا للمظاهرة، بمعنىٰ أنها تقتل من ظاهر عليها عدوها، فتعتبره كافرا مرتدًا بناء علىٰ ذلك، فإذا تبين أن الفاعل لم يأت بفعل يعد مع المظاهرة أصلا، كأن يكون جلس من الأعداء مرة أو مرتين، أو أكثر، والحال أن ذلك ليس من أفراد المظاهرة التي تذكرها المدونة الفقهية، ما لم يثبت ببينة شرعية

صحيحة فحوىٰ ذلك الجلوس وأنه كان للمظاهرة عليهم مظاهرة تعلو بالكفر علىٰ الإسلام.

فحال الدواعش كحال من يقتل رجلًا لأنه استغاث بغير الله، بينما الواقع أنه توسل بالنبي؛ فتسمية الدواعش للتوسل استغاثة لا تجعل تصرفهم سائغًا ولا تجعله داخلًا تحت استباحة الدم التي ينازعون فيها في تحيق المناط فحسب، بل هو من جنس تسمية الخمر بغير اسمها، لا يُعد تأويلًا ولا نزاعًا سائغًا.

أما الوهابية فقد قاتلت أناسًا علىٰ مناطات تفيد دلائل تاريخية أنهم كانوا متورطين بها، وهي مناطات كفر وفق تقريرات تحققات سلفية سابقة علىٰ الوهابية، ومهما خطأنا الممارسة سواء في تكفير المعينين أو استباحة قتالهم= فإن جنس القتال الذي قاتلت به الوهابية هو قتال ديني قد يُشرع في زمان ومكان معينين وإن لم نره مشروعًا في تصرف الوهابية . .

لكن الواقع أن كثيرًا من الدم الذي يغرق السيف الداعشي هو دم معصوم ومحرم وقتال هذا السيف في كثير من الأحيان قتال محرم جنسًا ونوعًا، وهو أشبه بممارسات الخارجين علىٰ الشريعة وجماعة المؤمنين.

وصدق رسول الله ﷺ الذي قال: «ومن خرج علىٰ أمتي، يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشىٰ من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه»[1].

والحق أن ضلالة هؤلاء حملتهم عليها: الهزائم المتكررة، واليأس وانسداد الأفق، والشهوة إلىٰ الغلبة مع الجهل وخلل الفطرة الإنسانية وضعف القدرة علىٰ التفكير السليم.

وأية مكونات فكرية أو فقهية بعد ذلك هي مجرد سلاح لشرعنة الضلالة ليس إلا.

أما السؤال الأخير: فهل ينتظر من الإطار الإصلاحي الذي تقدمه الجهادية نجاحًا؟

إذا كنا قد اتفقنا علىٰ انطلاق السلفية الجهادية من رؤىٰ قطبية في كثير من موضوعاتها؛ فإن من أهم تلك الموضوعات رؤية قطب لضرورة مناوئة الحكام الطغاة، حتىٰ تقدر النخبة المؤمنة أن تصل إلىٰ الحكم وتصلحه.

---

(١) أخرجه مسلم، (١٨٤٨).

فإن الإشكال الرئيس علىٰ رؤية قطب المذكورة أنها يوتوبية، ليست بواقعية ولا فاعلة. قطب نفسه يقرر أن: «هذه الأمة لا تملك الآن -وليس مطلوبا منها- أن تقدم للبشرية تفوّقا خارّقا في الإبداع المادي، يحني لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية. فالعبقرية الأوروبية قد سبقته في هذا المضمار سبّقا واسعا. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون علىٰ الأقل - التفوق المادي عليها»[1]، ثم يقرر أن الذي سيؤهل الأمة للقيادة هو المنهج والعقيدة التي تلبي حاجة الفطرة، وذلك بأن تتمثل العقيدة والمنهج في مجتمع مسلم.

لكن السؤال الذي لا يجيبنا عليه قطب، والذي يدل عدم الجواب عليه علىٰ أحد مواضع الخلل في التصور القطبي:

إذا كانت القوة المادية في يد الغرب، ولم تكن الأمة المسلمة مرشحة للتفوق إلا بعد قرون ولم يكن طلب هذا التفوق شُغلا تُطالب به وكانت الفجوة بهذه الضخامة= فبأي قوة سيحمي هذا المجتمع المسلم نفسه، ومهما جمع من قوة مستطاعة أي شيء ستبلغ والفرق قرون، وكيف سيضمن استقلاله وهو خاضع لمادتهم المتفوقة، ومن قال أصلًا إن أصحاب القوة المادية سيسمحون بنشأته؟

الإشكال هنا لا يُحل بأن نقرر كون قطبا يدعو لأسباب القوة، فهذا لا نتازع فيه، الكلام عن أن أسباب القوة التي يمكن تحصيلها وحالك أنه بينك وبين خصمك الأساسي قرون= لن تمكنك ما دام هذا وصفها: لا من إقامة المجتمع ولا من حمايته.

فعبارات ضبابية من نوع لابد من الأخذ بأسباب القوة= لا تحل شيئًا، لأن بناء تصور إصلاحي علىٰ إمكان إقامة مجتمع مسلم بين يدي خصم بينك وبينه قرون دون توضيح ما هي هذه القوة التي تبلغنا هذا وكيف يمكن تحصيلها= يجعل الكلام شعارًا حالمًا أكثر من كونه تصورًا إصلاحيًا، وهو لا يختلف كثيرًا عن شعار: سنقذف إسرائيل في البحر.

وبالتالي فالمسألة كما هي. كيف سيقوم المجتمع، ومن سيسمح لك؟

إن عدم جواب السؤال سيترك التصور القطبي في نفس المنطقة التي يقف فيها

---

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، (٧).

التصور السلفي عن التصفية والتربية التي تنتج الخلافة= مجموعة من التصورات المجردة الخيالية.

وهذا ما خاضت لجته السلفية الجهادية، فصدق عليها ما قاله الشيوخ التقليديون كبار السن، عن حروب العصي والسيوف مع الدبابات والطائرات -والتشبيه لتوضيح الفارق-.

لقد عابت التيارات الجهادية علىٰ التيارات العلمية انكفاءها علىٰ التعليم، لكنها لما مارست العمل العنيف خسرت التعليم، وخسرت الرجال والدماء سويا، فلا حصلت مصلحة التعليم الذي كانت تستقله، ولا وصلت إلىٰ مأربها بإسقاط تلك النظم.

ورغم أن التيار الجهادي من أكثر التيارات اشتباكا مع الواقع الغربي، إلا أنه يستند في قراءته للواقع الدولي إلىٰ قراءات جزئية تجزيئية، رجعت بالسلب علىٰ تصوراته، ومن ثم علىٰ قراراته واختياراته الاستراتيجية، فاخترع نظريات علىٰ غرار تقريب العدو البعيد، بما يعني تدمير البلاد الإسلامية كي يتمكن الجهاديون من الكر والفر علىٰ الأنقاض مع أعدائهم، ومع كل خدشة لذلك العدو، أو قتل فرد أو اثنين، ثم ما يلحق ذلك من الوقت المحتوم لخروج العدو من الأرض تتصايح الأصوات بالنصر، وذل أمريكا والغرب، رغم أن تلك الدولة تكون قد خرجت فعليا من التاريخ، فعن أي نصر يتحدثون؟

ومع دخول البعد الدولتي، الذي يقوم علىٰ فكرة الدولة الحديثة ويستبطن قيم الحداثة من حيث لا يشعر، فيقاتل المجاهدين لأنهم لم يبايعوا الخليفة، ويهتم بترسيخ دولة بالقتل بالشبهة والظن والاحتياط، فضلا عن استراتيجية الرعب التي ينتهجها تنظيم كتنظيم داعش، وهو يعلم أنه لن يستفيد منه إلا في تجنيد المزيد من المتحمسين، رافعًا من اعتباره الضرر البالغ الذي يعود علىٰ الإسلام والمسلمين بسببه. حيث ترع أفعاله علىٰ وصف الإسلام، أو المسلمين، بتلك الصفات الوحشية الإجرامية، بما يشكك الناس في دينهم، ويصد آخرين عن سبيل الله. كما أن تلك التصرفات أخسرت ذلك التنظيم أي تعاطف شعبي، أو حاضنة شعبية كانت معه، ورجع ذلك علىٰ التيار الجهادي ككل الذي أصبح سيء السمعة، بعد كانت سمعته ناصعة البياض في الحقبة الأفغانية، وتحظىٰ بنوع من القبول والتعاطف أيام ابن لادن.

من الأوراق الجهادية المهمة للغاية في النقد الذاتي، الورقة التي كتبها أبو أيمن الحموي، ﷺ وهو من قادة أحرار الشام بسوريا، بعنوان: «أليس منكم رجل رشيد»، تعرّض فيها لنقاط مهمة، نستعرض ما يتعلق منها ببحثنا.

يقول: «إن السلفية الجهادية التي تسنمت مراكز القيادة والسيادة في الساحات الجهادية فشلت فشلًا ذريعًا وأخفقت إخفاقًا حادًا، في حل مشكلة الأمة مع كونها بذلت الدماء والأشلاء وفارقت الأهل والأوطان وقاست غياهب السجون والمعتقلات؛ ولم تفلح إلا في ضرب أمثلة الشجاعة والفداء وإذكاء روح الجهاد في الأمة، إضافةً إلىٰ مناصرتها للمستضعفين من المسلمين الذين صالت عليهم الجاهلية وخذلتهم الأمة الإسلامية، **لكنها جنت علىٰ المشروع الإسلامي أيما جناية ودمرته ونفرت الناس منه بل وفرخت في الساحات التي تمكنت فيها أصنافًا من الغلاة والخوارج** عاثوا فسادًا في الأرض وولغوا في دماء الأمة ونفروا الناس من الإسلام وأجهضوا المشروع ورموهم في أحضان الطواغيت.

أبرز ما فشلت السلفية الجهادية في تحقيقه هو التوحد مع الأمة والاندماج معها وجرها إلىٰ مشروعها، فما حصل في كثير من الساحات هو فشل السلفية الجهادية في إقناع الناس بمشروعها، فتحولت إلىٰ تنظيمات أصولية شاذة منبوذة من مجتمعاتها، مما سهل علىٰ الجاهلية عزلها عن مجتمعاتها ثم تصفيتها، وسنرىٰ في ثنايا هذه الدراسة بإذن الله ما هي أسباب فشل هذا التيار في إقناع عوام المسلمين بمشروعه كونه بنىٰ هذا المشروع علىٰ أسس نخبوية مستعلية علىٰ الناس، ولم يحاول امتلاك المقومات الطبيعية لبناء دولة الإسلام التي ينشدها.

ويعدد «مظاهر الانحراف في السلفية الجهادية»، في: (١) الكبر، وهو بطر الحق وغمط الناس، (٢) عدم الرفق بالمخالف، (٣) أما بعًا: إسقاط جميع المرجعيات إلا «مشايخ الجهاد» واتخاذ رؤوس جهال أصحاب هوىٰ، (٤): الجهل المركب، و(٥) الحزبية المقيتة، (٦) عدم قبول النصيحة، (٧) ضعف التربية الربانية واتباع الهوىٰ، (٨) الخواء الفكري.

ويتساءل الحموي سؤالا تأسيسيا، ونسأله معه في الختام: «**هل سرق «المنهج» في كل مرة**

أم أن هذا المنهج طالما بقي مستندًا لنفس الأسس والضوابط التي تكلمنا عنها سيبقىٰ ينتج لنا الجهل والغلو وعقيدة الخوارج؟!

بصراحة كون المنهج يسرق في كل مرة وفي كل ساحة ولم تسلم ساحة من الغلاة أبدًا، كل هذا دليل علىٰ أن بذور الخلل تكمن في المنهج نفسه، بدليل أن الغلو لم يظهر في جماعة الطالبان الحنفية مع أن جميع المقومات التي ظهرت في الساحات الأخرىٰ وأنتجت الغلو موجودة مع زيادة في الساحة الأفغانية خاصة وجود فرقاء متناحرين متقاتلين فيما بينهم مع تواجد للصليبية العالمية في تحالف ضم أكثر من ٣٥ دولة، كل ذلك لم يدفع طالبان إلىٰ الغلو والتطرف واستباحة دماء المخالفين بغير وجه حق، ولا حتىٰ للانعزال عن الأمة الأفغانية، بل علىٰ العكس من ذلك تمامًا ظلت متماسكة مع الشعب واستعصت علىٰ أشرس حملة صليبية عرفها التاريخ ضد دولة مسلمة وظلت صامدة متماسكة، ويرجع ذلك بصراحة مؤلمة بعض الشيء إلىٰ أنها لم تتخذ المرجعية السلفية بمفهومها الحالي دليلًا علىٰ الإطلاق، وقد أثبت منهجها -علىٰ ما قد يكون فيه من انحرافات وبدع لم تخل منها الأمة منذ عصر الخلافة الراشدة- أنه عصيٌ علىٰ «السرقة» من أصحاب الغلو، وهذه ظاهرة جديرة بالدراسة والتأمل!».

(٥)

القول الشائع من بعد القرن الرابع الهجري هو منع الخروج علىٰ الحكام سواء كانوا تولوا بالاختيار أو بالتغلب إلا بشرطين:

الأول: أن يُرىٰ الكفر البواح.

الثاني: القدرة وغلبة المصلحة.

والنزاع مع بعض المنتسبين للسلفية هو في جعلهم هذه المسألة من مسائل الإجماع المحكم، وجعلهم كل خروج من طاعة إمام معين تلبسًا بمذهب الخوارج، والصواب أنها من مسائل الخلاف وأن من أهل العلم من لا يشترط الكفر وإنما يشترط للخروج

الفسق العام الذي فيه إخلال ببيضة الدين وإن لم يكن كفرًا.

وكما يقول ابن تيمية في نص مهم: «لما اعتقدت طوائف من الفقهاء وجوب القتال مع علي جعلوا ذلك «قاعدة فقهية» فيما إذا خرجت طائفة علىٰ الإمام بتأويل سائغ وهي عنده راسلهم الإمام فإن ذكروا مظلمة أزالها عنهم وإن ذكروا شبهة بينها فإن رجعوا وإلا وجب قتالهم عليه وعلىٰ المسلمين.

ثم إنهم أدخلوا في هذه القاعدة «قتال الصديق لمانعي الزكاة» و«قتال علي للخوارج المارقين»؛ وصاروا فيمن يتولىٰ أمور المسلمين من الملوك والخلفاء وغيرهم **يجعلون أهل العدل من اعتقدوه لذلك ثم يجعلون المقاتلين له بغاة لا يفرقون بين قتال الفتنة المنهي عنه والذي تركه خير من فعله كما يقع بين الملوك والخلفاء وغيرهم وأتباعهم: كاقتتال الأمين والمأمون وغيرهما؛ وبين قتال «الخوارج» الحرورية والمرتدة والمنافقين «كالمزدكية» ونحوهم.**

والأصل الثابت بكتاب الله وسنة رسوله هو الفرق بين القتال لمن خرج عن الشريعة والسنة فهذا الذي أمر به النبي ﷺ.

وأما القتال لمن لم يخرج إلا عن طاعة إمام معين فليس في النصوص أمر بذلك.

فارتكب الأولون ثلاثة محاذير:

الأول: قتال من خرج عن طاعة ملك معين وإن كان قريبًا منه ومثله -في السنة والشريعة- لوجود الافتراق والافتراق هو الفتنة.

والثاني: التسوية بين هؤلاء وبين المرتدين عن بعض شرائع الإسلام.

والثالث: التسوية بين هؤلاء وبين قتال الخوارج المارقين من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية.

ولهذا تجد تلك الطائفة يدخلون في كثير من أهواء الملوك وولاة الأمور ويأمرون بالقتال معهم لأعدائهم بناء علىٰ أنهم أهل العدل وأولئك البغاة؛ وهم في ذلك بمنزلة المتعصبين لبعض أئمة العلم أو أئمة الكلام أو أئمة المشيخة علىٰ نظرائهم مدعين أن الحق معهم أو أنهم أرجح بهوىٰ قد يكون فيه تأويل بتقصير لا بالاجتهاد وهذا كثير في علماء الأمة وعبادها وأمرائها وأجنادها وهو من البأس الذي لم يرفع من بينها؛ فنسأل

الله العدل؛ فإنه لا حول ولا قوة إلا به»[1].

والإشارة التي نقصد إليها هنا هي إلىٰ قضية مهمة:

وهي أنه سواء كان الأمر مع من يشترطون الكفر أو مع من لا يشترطونه، وسواء كان الأمر في حكام زماننا أو غيرهم= فإن كلمة جميع أهل العلم واحدة في اشتراط القدرة علىٰ هذا الخروج وغلبة المصلحة منه، والخروج علىٰ الحاكم ولو كان كافرًا ليس من جنس جهاد الدفع فيجوز بأدنىٰ قدرة وإنما هو من جنس دفع العدو بعد تمكنه وغلبته علىٰ الأرض وهذا تشترط له القدرة وتباح فيه الهجرة، بعكس دفع العدو عن البلد قبل تمكنه منها فإنه لا يباح فيه الانصراف ويجب فيه الدفع بأدنىٰ قدرة، ولذلك أهل العلم الذين يوجبون الدفع بأدنىٰ قدرة يشترطون القدرة وغلبة المصلحة للخروج مما يدل علىٰ فقههم للفرق بين البابين، خاصة ودفع الكافر البين بعد تمكنه تجوز منه صور محدودة من النكاية من العسير تجويزها في واقع البلاد الإسلامية حتىٰ علىٰ القول بتكفير الحاكم، وذلك للسبب الذي لم يستوعبه الجهاديون: أنك أنت من ترىٰ كفره أما عامة الناس فسيكونون معه عليك بعكس دفع الكافر البين المتمكن، والكافر إذا تمكن = صارت الدار دار كفر وصارت إزالته عنها من باب جهاد الغزو لا من باب جهاد الدفع.

وأصل هذا الباب: أن المفسدة المترتبة علىٰ تمكن الكافر من بلد ليس متمكنًا عليها= مفسدة عظيمة يجب دفعها ولو بإزهاق الأرواح ما دمت تطيق النكاية بأدنىٰ قدرة، أما إذا تمكن ولم تكن لك قدرة فإن محاولاتك لإزالته ستؤدي غالبا لمفاسد أعظم من نفس تمكنه ولن تستطيع مع ذلك أن تزيله، ولذلك يؤذن لك بالهجرة أو في الصبر والسعي لتحصيل القدرة، وليس في الدين والشرع والعقل أن يُدفع الظلم بما يجر ظلمًا أعظم منه، احفظ هذا الأصل؛ فإنه يكشف لك الحق ساطعًا.

يقول إمام الحرمين الجويني: «المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته، وفشا احتكامه واهتضامه، وبدت فضحاته، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدد دعائم الإسلام، ولم نجد من ننصبه للإمامة حتىٰ ينتهض لدفعه

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، (٤/ ٤٥٢).

حسب ما يدفع البغاة= فلا نطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سببا في ازدياد المحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتسبا، آمرًا بالمعروف ناهيا عن المنكر، وانتصب بكفاية المسلمين ما دفعوا إليه، فليمض في ذلك قدما. والله نصيره علىٰ الشرط المقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يدفع، ويرتفع بما يتوقع»[1].

فتأمل في اشتراط من يجمع الناس وشروط هذا الذي يشمع الناس ثم اشتراط القدرة والكفاية ثم بعد ذلك كله اشتراط رعاية المصالح وموازناتها، وقارنه بمن يظن أن هذا الباب لا شرط له وأن المشروع فيها أن يقتل الآلاف أنفسهم ويسجن باقيهم وتنتهك أعراضهم بلا ميزان.

وقال ابن بطال: «إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته **لمن قدر عليه**»[2]

فتأمل في اشتراطه القدرة حتىٰ مع كفر الحاكم

والحقيقة إن الخلاف في المسألة ظل يقل مع مضي السنين لصالح الأقوال التي تضيق الخروج بسبب غلبة المفاسد وكثرتها في تجارب الخروج.

وقد شاع بعد ثورات الربيع العربي مباشرة نوع من السخرية والاستطالة بالتشنيع علىٰ الأقوال التي تضيق الخروج وتمنعه، وكنت أتكلم كثيرًا في ذم هذه السخرية وتلك الاستطالة وأؤكد علىٰ أن الأقوال بتضييق الخروج ومنعه اعتبارًا للمفاسد المتوقعة والمتوقع غلبتها= هي أقوال معتبرة سائغة عليها كثير من أهل العلم والدين والتباعد عن السلاطين ممن لا يتهمون في أمانتهم، وأن الإنكار فقط ينبغي أن يكون علىٰ من يبغي علىٰ مخالفيه ولا يتكلم في هذه المسألة بعلم محقق أو يدعي أنها من مسائل الاتفاق بين السلف أو يقرن منعه للخروج بموالاة ومداهنة للظلمة والمجرمين.

إن الواقع السيء الذي صاحب الثورات العربية، وبقطع النظر عما يمكن أن يؤول

---

(١) «غياث الأمم»، (ص/ ١١٥).

(٢) «فتح الباري»، (١٢/ ٧).

إليه هذا الواقع من تحسن أو دولة تكون إيجابية نافعة= يثبت هذا الواقع وجاهة القول بتضييق الخروج ومنعه، ويؤكد وجاهة القول بالصبر عند عدم القدرة أو عند القدرة الناقصة التي تغلب فيها مفاسد الخروج، وأرىٰ أن إثبات هذه الوجاهة ضروري أن نؤكد عليه لنؤكد معه علىٰ احترام أقوال الفقهاء المبنية علىٰ تدبر في نصوص الشرع وتجربة تاريخية واجتماعية طويلة طويلة، ولست مضطرًا أن تقرن بين إثبات الوجاهة وإثبات الصحة، فقد ترىٰ قولهم خطأً لكن إثبات وجاهته واعتباره يفيد في التفكير وتقويم النظر ويساعد علىٰ الانتفاع بهذه الأقوال التي هي ككل خطأ: لا تخلو من حق، كما إن إثبات هذه الوجاهة يكون من العدل في تقويم أقوال الناس، كما أن منع الخروج لا يعني منع صور الإنكار التي يتم ضبطها بميزان الشرع أيضًا.

وإن حجم الاعتقالات وحجم القتل وحجم انتهاك الأعراض وعدد النساء اللواتي تم بيعهن لتجار الرقيق الأبيض في أوربا؛ لتصير عاهرة إلىٰ الأبد، والواقع السيء للاجئين والمهجرين والذين تتغافل أنت عن مصيبتهم بكلمة توجع مفلسة تسطرها هنا وهناك، وحجم الإنهاك الذي حصل بحواضر الإسلام وثغوره والذي نشاهده الآن= لم نشاهده قبل هذا الخروج علىٰ يد أي حاكم ممن تم الخروج عليهم، وهذا بحسابات الأرقام التي يعد الجدل حولها لونًا من العبث.

وبالتالي فالمصالح والمفاسد وإن كانت تقديرية من حيث أصلها إلا أن هذا لا يعني أنها نسبية لا معيار لها وإلا لما استقام أمر الدنيا فإن أهل العقل جميعا يقطعون في أمور كثيرة بغلبة مفاسدها علىٰ مصالحها والعكس، وبالتالي فكونها تقديرية لا يعني أنها لا تقام عليها أحكام الشرع برتبتيها (القطعية والظنية) وإن محل كلامنا هنا: أن تقدير غلبة المفاسد في الخروج علىٰ ما نشاهده: أقل أحواله أنه مظنون ظنا شرعيا تنبني عليه الأحكام ويحترم قول من قال به، لا أن يُجعل قولًا تعير به الاتجاهات السلفية.

ثالثًا

السلفية والعمل الثوري

«فالمؤمن إذا كان بين الكفار والفجار لم يكن عليه أن يجاهدهم بيده مع عجزه، ولكن إن أمكنه بلسانه وإلا فبقلبه».

ابن تيمية

(١)

كامتداد للمبحث السابق؛ فمن الواضح أن السلفية في سياقها العام لا تؤيد الثورات، بل تمنع المقدمات التي تؤدي إلىٰ الثورات، كالمظاهرات.

فأغلب رموز السلفية العلمية قد منعوا من المظاهرات، لأسباب متقاربة. يقول ابن عثيمين: «عليك باتباع السلف، إن كان هذا موجودًا عند السلف فهو خير، وإن لم يكن موجودًا فهو شر، ولا شك أن المظاهرات شر»[1]، ويقول صالح الفوزان: «المظاهرات ليست من أعمال المسلمين، وما كان المسلمون يعرفونها»[2]، وقال: «المظاهرات حرام، ليست من دين الإسلام، وإنما هي من دين الكفار، «إذا جازت المظاهرات، أو أجازها نظام الكفار؛ فإن الإسلام لا يجيزها أبدًا»، «أبناء المسلمين

---

(١) انظر: «لقاءات الباب المفتوح»، لابن عثيمين: (١٩/١٧٩).

(٢) انظر: «الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة»، من إجابات الفوزان، لجمال بن فريحان الحارثي، (ص ٢١٣).

الأغرار الذين غرر بهم ممن تلوثت أفكارهم، تغيرت ثقافتهم، سمعوا هذه الدعايات، العدل والمساواة، والحقوق، وما أشبه ذلك من الدعايات الباطلة»[1].

وبعد أن يقرر عبد الرحمن البراك أن: «**المظاهرات لا أصل لها عند المسلمين**»، يواصل بيان أصل المظاهرات وكيف دخلت علىٰ بلاد المسلمين، فيقول: «إنما دخلت علىٰ المسلمين في مجتمعاتهم من جملة التبعية للكفار؛ لأن هذه عادة متبعة عندهم، لكن الكفار يتخذونها في بعض مطالب الدنيا، وتكون مظاهرات محدودة إذا غلا السعر -مثلا-؛ قاموا بمظاهرة لتخفيضه، فمطالبهم من هذا النوع، وتكون بطريقة التجمع والتصويت واللغط واللغو، ويدخل فيها كما يقال: من هب ودب. ودخلت علىٰ المسلمين في بعض المجتمعات، والمعروف أنها مسموح بها في تلك الدول، وهكذا هي مسموح بها في أغلب الأنظمة العربية والإسلامية»[2].

ثم يستفيض علماء ذلك الاتجاه في بيان المفاسد الكثيرة المترتبة علىٰ تلك المظاهرات بحسبهم، **فيقول ابن باز**: «لا شك أن هذا الأسلوب يضر الدعوة والدعاة، ويمنع انتشارها، ويحمل الرؤساء والكبار علىٰ معاداتها ومضادتها بكل ممكن، فهم يريدون الخير بهذا الأسلوب لكن يحصل به ضده، فكون الداعي إلىٰ الله يسلك مسلك الرسل وأتباعهم ولو طالت المدة؛ أولىٰ به من عمل يضر الدعوة ويضايقها، أو يقضي عليها، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[3].

وقال أيضًا: «أُوصي العلماء، وجميع الدعاة، وأنصار الحق: أن يتجنبوا المسيرات والمظاهرات التي تضر الدعوة ولا تنفعها، وتسبب الفرقة بين المسلمين، والفتنة بين الحكام والمحكومين»[4].

ويقول ابن عثيمين في نفس الإطار: «لا شك أن المظاهرات شر؛ لأنها تؤدي إلىٰ

---

(١) محاضرة بعنوان: «نعم الله علىٰ بلاد الحرمين الشريفين وحرمة المظاهرات فيها»، مفرغة علىٰ رابط موقعه الرسمي:

http://www.alfawzan.af.org.sa/node/13246

(٢) بيان للشيخ حول المظاهرات، علىٰ الرابط:

http://www.saaid.net/ahdath/90.htm

(٣) انظر: «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (٦/ ٤١٨).

(٤) انظر: «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (٧/ ٣٤٤).

الفوضىٰ من المتظاهرين ومن الآخرين، وربما يحصل فيها اعتداء؛ إما علىٰ الأعراض، وإما علىٰ الأموال، وإما علىٰ الأبدان؛ لأن الناس في خضم هذه الفوضوية قد يكون الإنسان كالسكران، لا يدري ما يقول ولا ما يفعل، فالمظاهرات كلها شر سواء أذن فيها الحاكم أو لم يأذن.

وإِذْن بعض الحكام بها ما هي إلا دعاية، وإلا لو رجعت إلىٰ ما في قلبه؛ لكان يكرهها أشد كراهة، لكن يتظاهر بأنه كما يقول: ديمقراطي وأنه قد فتح باب الحرية للناس، وهذا ليس من طريقة السلف»[1].

وقالت اللجنة الدائمة في فتوىٰ لها: «ننصحك، وكل مسلم ومسلمة، بالابتعاد عن هذه المظاهرات الغوغائية، التي لا تحترم مالا ولا نفسا ولا عرضا، ولا تمت إلىٰ الإسلام بصلة، ليسلم للمسلم دينه ودنياه، ويأمن علىٰ نفسه وعرضه وماله»[2]، وتكونت هيئتها من رئيسها: عبد العزيز بن باز، ونائبه: عبد العزيز آل الشيخ، وأعضائها: عبد الله الغديان، وصالح الفوزان، وبكر أبو زيد .

ويعدد صالح الفوزان تلك المفاسد: «أمَّا المظاهرات؛ فإنَّ الإسلام لا يُقرّها؛ لما فيها من الفوضىٰ واختلال الأمن، وإتلاف الأنفُس والأموال، والاستخفاف بالولاية الإسلامية، وديننا دين النظام والانضباط ودرء المفاسد.

وإذا استُخدِمت المساجد منطلقًا للمظاهرات والاعتصامات؛ فهذا زيادة شر، وامتهانٌ للمساجد، وإسقاطُ لحرمتها، وترويعٌ لمرتاديها من المصلين والذَّاكرين الله فيها، فهي إنما بُنيَت لذكْرِ الله والصَّلاة والعبادة والطُّمأنِينة»[3]، ووصف المظاهرات بأنها: «بهيمية، هذه فكرة شيطانية، هذه تفرق، تسبب النزاع، تسبب القتال، تسبب السلب والنهب، تسبب ضياع الأعراض تخرب البلاد»[4]، واعتبرها الشيخ من

---

(١) انظر: «لقاءات الباب المفتوح»، لابن عثيمين: (١٧٩/ ١٩).

(٢) انظر: «فتاوىٰ اللجنة الدائمة»: (١٥/ ٣٦٨).

(٣) انظر: «مجموع مقالات الفوزان في جريدة الجزيرة»: (١/ ٢٨)، كتاب إلكتروني.

(٤) خطبة للشيخ بعنوان: «المظاهرات والفوضىٰ ليست من النصيحة لولي الأمر»، علىٰ موقعه الرسمي، علىٰ هذا الرابط:

http://www.alfawzan.af.org.sa/node/13233

الخروج المحرم علىٰ الحاكم، وأضاف لذلك بعدا استدلاليا بالسنة النبوية، فقال: «قال ﷺ: «**من أتاكم وأمركم جميع علىٰ واحد منكم، يريد أن يشق عصاكم؛ فاقتلوه**»، فلا يجوز الخروج علىٰ ولاة أمور المسلمين بحكم الحرية، وبحكم أن كل إنسان يعبر عن نفسه، ويقول ما يريد من الخلط، ومن الكلام الباطل، ويفرغ ما في ذهنه، كلنا نرجع إلىٰ كتاب الله، وإلىٰ سنة رسول الله ﷺ»[1].

وأصدرت هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بتاريخ ١/ ٤/ ١٤٣٢هـ بيانا «بشأن حرمة المظاهرات وخطرها علىٰ الأمة»[2].

- ويبين علماء هذه المدرسة الطريق الشرعية لنصح الحاكم والمحكوم، «فالحقوق يتوصل إليها دون هذه الطريقة: بالمطالبة الشرعية، والطرق الشرعية»[3]، فيقول ابن باز: «المسيرات في الشوارع والهتافات والمظاهرات ليست هي الطريق للإصلاح والدعوة، فالطريق الصحيح: بالزيارة والمكاتبة التي هي أحسن، فتنصح الرئيس والأمير وشيخ القبيلة بهذا الطريق لا بالعنف والمظاهرة، فالنبي ﷺ مكث في مكة ثلاث عشرة سنة، لم يستعمل المظاهرات ولا المسيرات، ولم يهدد الناس بتخريب أموالهم واغتيالهم»[4].

وقال: «إنما الواجب سلوك السبيل الموصلة إلىٰ الحق، واستعمال الوسائل التي تنفع ولا تضر، وتجمع ولا تفرق، وتنشر الدعوة بين المسلمين، وتبين لهم ما يجب عليهم، بالكتابات، والأشرطة المفيدة، والمحاضرات النافعة، وخطب الجمع الهادفة، التي توضح الحق، وتدعو إليه، وتبين الباطل وتحذر منه، مع الزيارات المفيدة للحكام والمسئولين، والمناصحة، كتابة، أو مشافهة، بالرفق والحكمة والأسلوب الحسن»[5]. ويقول الفوزان: «لا نقول إنه يسكت علىٰ ما يصدر من

---

(١) الرابط السابق.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد (٩٣)، (٣٧٧).

(٣) انظر: «الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة»، من إجابات الفوزان، لجمال بن فريحان الحارثي، (ص ٢٣٢).

(٤) انظر: «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (٦/ ٤١٨).

(٥) انظر: «مجموع فتاوىٰ ابن باز»: (٧/ ٣٤٤).

=

الحكام من أخطاء، لا ، بل تعالج، ولكن تعالج بالطريقة السليمة، بالمناصحة لهم سرا، والكتابة لهم سرا»[1]، فالحاصل أن «التمسك بالكتاب والسنة هو العصمة من الفتن، وديننا يأبىٰ المظاهرات والغوغائيات»[2].

الأمر نفسه عند الألباني، الذي يتسم بنوع من الراديكالية كما حللنا من قبل. إلا أن المنع من المظاهرات ينسجم مع إرجائه السياسي، مع ما يقدمه بالإضافة إلىٰ ذلك من بعض المباني الفقهية التي يستفاد منها التحريم، كالشبه بالكفار، والاختلاط، وهذه المضامين موجودة في فتاوىٰ المشايخ السابقين أيضًا.

يقول: «هذه التظاهرات التي كنا نراها بأعيننا في زمن فرنسا وهي محتلة لسوريا، ونسمع عنها في بلاد أخرىٰ، وهذا ما سمعناه الآن في الجزائر، لكن الجزائر فاقت البلاد الأخرىٰ، فاقت البلاد الأخرىٰ في هذه الضلالة، وفي هذا التشبه؛ لأننا ما كنا نرىٰ الشابات أيضًا يشتركن في التظاهرات، فهذا تمام التشبه بالكافر؛ لأننا نرىٰ في الصور أحيانًا وفي الأخبار التي تذاع في التلفاز والراديو ونحو ذلك خروج الألوف المؤلفة من الكفار سواء كانوا أوروبيين أو صينيين أو نحو ذلك، يقولوا في التعبير الشامي: يخرجون نساء ورجالا خليط مليط!، هكذا يقولون عندنا: خليط مليط، يتزاحمون الكتف بالكتف، وربما العجيزة بالقبل ونحو ذلك، هذا هو تمام التشبه بالكفار أن تخرج الفتيات مع الفتيان يتظاهرون»[3]. ويقول: «التظاهرات التي تقع في بعض البلاد الإسلامية: أصلا هذا خروج عن طريق المسلمين، وتشبه بالكافرين، وقد

= وللشولهيخ كلام كثير وجوابات أسئلة في هذا المعنىٰ، جمعت في رسالة: «المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم والمحكوم»، ورسالة «نصيحة الأمة في جواب عشرة أسئلة مهمة»، وتقديم الشيخ لكتاب «نبذة في حقوق ولاة الأمر» لعبد العزيز العسكر، وافتتاحية العدد (٥٠) من مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بعنوان «بيان حقوق ولاة الأمور علىٰ الأمة»، ص (٧-١٧).

(١) انظر: «الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة»، من إجابات الفوزان، لجمال بن فريحان الحارثي، (ص٥٠).

(٢) عنوان مقال له، علىٰ الرابط:

http://www.alfawzan.af.org.sa/node/13324

(٣) فتاوىٰ جدة، أهل الحديث والأثر، (١٢)

قال رب العالمين: ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدىٰ ويتبع غير سبيل المؤمنين -في كل شيء- نوله ما تولىٰ ونصله جهنم وساءت مصيرا»[1]، «أصحيح أن هذه مظاهرات تغير من نظام الحكم إذا كان القائمون مصرين علىٰ ذلك؟، وكم وكم من مظاهرات قامت ووقعت وقتل فيها قتلىٰ كثيرون جدا، ثم بقي الأمر علىٰ ما كان عليه قبل المظاهرات»[2]، «لا نرىٰ أن هذه وسيلة تدخل في قاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة؛ لأنها من تقاليد الغربيين»[3].

أما العمل الثوري نفسه؛ فمن الواضح أنه إذا كانت مقدماته ممنوعة، وهي خروج علىٰ الحاكم، فنفس الثورة أولىٰ أن تكون محرمة وخروجا.

إلا أننا نلحظ عبارة جديرة بالاهتمام للألباني، يقول فيها: «لا نؤيد هذه الثورت إطلاقا؛ **لأنها سابقة لأوانها**»[4]. تلك العبارة، كمثيلات سابقة، تصحح نموذجنا التحليلي للموقف الألباني السياسي، وحركيته الكامنة، وأنه، رغم المبررات الشرعية التي يقدمها للمنع، والتي تبدو أحيانًا متحفظة متشددة، إلا أن الألباني كان قابلا للفتوىٰ السياسية بشرط توفر ظروف مغرية له للفتوىٰ فيها، فكان من الممكن أن يبدي قدرا أكبر من الذرائعية ساعتها، في تغليب مصلحتها علىٰ مفسدتها.

ومع ذلك فقد وجد بعض التسامح مع حكم المظاهرات عند بعض المشايخ التقليديين غير الحركيين.

ولعل أول -وأهم- من نجد عنده نظرا ما في تجويز المظاهرات ولو في صورة منها، هو ابن عثيمين، إذ جوَّزها في بلاد الكفار، إن توقف وصول المسلم لحقه عليها، وكذا في حالة خاصة في بلاد المسلمين، **فقال:** «ذكروا لي أن بعض البلاد النصرانية الغربية لا يمكن الحصول علىٰ الحق إلا بالمظاهرات، والنصارىٰ والغربيون إذا أرادوا أن يفحموا الخصومة؛ تظاهروا، فإذا كان مستعملًا، وهذه بلاد كفار،

(١) فتاوىٰ جدة، أهل الحديث والأثر، (١٢).

(٢) الهدىٰ والنور، (٣٣).

(٣) الهدىٰ والنور، (٢١٠).

(٤) الهدىٰ والنور، (٣٥٣).

ولا يرون بها بأسًا، ولا يصل المسلم إلىٰ حقه، أو المسلمون إلىٰ حقهم، إلا بهذا؛ فأرجو ألا يكون به بأس .

أما في البلاد الإسلامية: فأرىٰ أنها حرام ولا تجوز، وأتعجب من بعض الحكام إن كان كما قلت حقًا أنه يأذن فيها مع ما فيها من الفوضىٰ، ما الفائدة منها، نعم ربما يكون بعض الحكام يريد أمرًا إذا فعله انتقده الغرب مثلًا، وهو يداهن الغرب ويحابي الغرب، فيأذن للشعب أن يتظاهر حتىٰ يقول للغربيين: انظروا إلىٰ الشعب تظاهروا يريدون كذا، أو تظاهروا لا يريدون كذا، فهذه ربما تكون وسيلة لغيرها ينظر فيها، هل مصالحها أكثر أم مفاسدها؟»[1] [2].

أما الشيخ عبد الرحمن البراك، فيرىٰ أن الحكم يختلف بحسب نوع المظاهرة، فالمظاهرة غير السلمية حرام قطعا، أما السلمية؛ فيرىٰ الشيخ أن فيها تفصيلا؛ لم يبينه بدقة، إلا أنه صرّح بحرمتها في البلاد السعودية؛ نظرا للمفاسد والمقاصد السيئة المترتبة عليها .

فيقول: «المظاهرات نوعان: نوع فيه عنف وتخريب، وهذا قد وقع في بعض البلاد، تخريب، وإفساد، وعدوان علىٰ أموال الناس وممتلكاتهم، وعلىٰ الممتلكات العامة أيضًا، وهذه لا شك أنها حرام بكل المقاييس، ولا أحد يقرها .

والثاني: ما يسمونه بالمظاهرة السلمية يعني: كلام بدون أفعال، فيتكلمون بمطلوبهم ومقصودهم ويتجمعون علىٰ هذا، وينادون ويرفعون الأصوات، وفيها -أيضًا- لغط وصياح، ويختلط فيها أنواع من الناس، بما في ذلك النساء، فيحصل اختلاط بين الرجال والنساء فيها .

وهذا النوع من المظاهرات هي التي قلنا: إنها مأذون فيها في أنظمة أكثر البلاد، ومع ذلك لا تسلم من بعض من يدخل فيها؛ لأنه يدخل فيها من لا يلتزم بشرطها: «المسالمة»، وهي ليست محصورة في أعيان معينين، ولو كان كذلك؛ فقد يدخل معهم من ليس منهم .

---

(١) انظر: «لقاءات الباب المفتوح»، لابن عثيمين: (٢٠٣/ ٢٩).

(٢) ابن عثيمين، لقاءات الباب المفتوح، (٢٠٣/ ٢٩).

وقد حصل كما تعلمون في هذه الأيام هذا الأسلوب، ومنه ما جرىٰ في تونس ومصر، ونرجو أن تكون العاقبة حميدة، وقد سُر المسلمون بالنسبة للنتائج التي حصلت من إبعاد بعض المتسلطين المحاربين للإسلام كحاكم تونس، وفي مصر جرىٰ استنكارات حتىٰ اضطر الرئيس للتنازل، ونرجو أن يكون ما بعد ذلك خير لتلك البلاد.

ثم وقعت المظاهرات في ليبيا وتعلمون حالها الآن، فتنة قائمة، ونار مستعرة، وحرب بين الحكومة والشعب، ولا ريب أننا نتتصر لما يسمونه بالمعارضة علىٰ حاكم ليبيا لما هو معروف عنه.

أما بلدنا هذا -حفظه الله وصانه من كيد الأعداء في الداخل والخارج- فله شأن آخر، فهذا البلد له أعداء في الداخل وأعداء في الخارج، والهدف الأعظم لهم؛ هو: اجتثاث ما فيه من الخير، وصهر البلد حتىٰ يكون كغيره من البلدان من ناحية الانفلات في كل المجالات للتغريب، يعني: لتكون كسائر البلاد العربية أو الغربية، وقد يُستغل لذلك بعض أبناء البلد ممن له نية حسنة.

وأيضًا المظاهرة السلمية -كما تسمىٰ- ممنوعة في نظام هذه الدولة، وقد صدر من وزارة الداخلية تذكير بأن أنظمة الدولة تمنع من ذلك منعًا باتًا، وأن الجهات الأمنية ستقوم بدورها إذا لزم الأمر بالطرق الحكيمة.

ولذلك أنبه بأنه لا يجوز الأشتراك في هذه المظاهرات هنا، بل يجب اعتزالها؛ لأن بلدنا -ولله الحمد- مستقر والخير فيه كثير، والمظاهرات باب شر علىٰ هذا البلد، وهو مطلب للأعداء، نفس الدول الكافرة تريد أن تقوم مثل هذه الحركات في هذا البلد، فهذا البلد هو الهدف الأول لكل أعداء الإسلام من الكفار، من الدول الغربية الكافرة، والدول الأخرىٰ، يريدون صهر هذه البلاد وتحويلها، والعمل علىٰ هذا مستمر من أعداء الإسلام والمتعاونين معهم من جهلة المسلمين وفسقتهم.

والواجب سلوك الطرق المشروعة الممكنة في الإصلاح، ومن فعل ما يستطيع؛ فقد برئت ذمته، والله تعالىٰ يقول: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾»[1].

---

(١) بيان له حول المظاهرات، علىٰ هذا الرابط:

http://www.saaid.net/ahdath/90.htm

ولعله من الملاحظ في نص ذلك البيان الحضور المؤثر لأحداث الثورات العربية، في تونس، ومصر، وليبيا، فإن تلك الأحداث قد أثّرت في النظر الفقهي للمفتي، الذي كان يمنع مطلقا، فصار يبيح أحيانًا .

نفس الأثر الذي نجده عند الشيخ محمد حسان، الذي لم تكن تخرج آراؤه في المظاهرات كثيرًا عن السائد وسط السلفيين العلميين، وبخاصة في مصر من كونها مظنة مفاسد، واختلاط، وأنها تفريغ طاقة للشباب لا أكثرها، إلا أنه إنه بعض أحداث الثورة في مصر؛ أثنىٰ علىٰ الثورة، ومظاهراتها، والشباب الذين قاموا بها، في أكثر من مناسبة[(١) (٢)].

ومن أصرح الفتاوىٰ السلفية في تجويز المظاهرات بشروط فتوىٰ عبد العزيز الفوزان، حيث يقول: «مادام النظام في أي بلد، إسلامي أو غير إسلامي، يمنع هذه المظاهرات، فلا يجوز مخالفة ولي الأمر والافتئات عليه، بحيث يترتب عليه من الفساد والظلم والمنكرات ما هو أبغض إلىٰ الله من السكوت عليه بهذه الطريقة.

وإلا فإن المظاهرات من أفضل وسائل التعبير الآن، علىٰ مستوىٰ العالم، فأرىٰ أنها جائزة ومشروعة بشرطين:

الأول: أن يكون نظام البلد الذي تقام فيه المظاهرة يسمح بهذا، فإن كان لا يسمح؛ فلا يجوز .

الثاني: أن تكون المظاهرات سلمية فعلا، فلا يترتب عليها إيذاء أو ظلم أو تكسير أو قتل للآخرين، وما أشبه ذلك»[(٣)].

ولا يخفىٰ أن أثر الثورات وما أحدثته من تغييرات في البلدان؛ ظاهر في ذلك التقرير.

---

(١) علىٰ الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v§qOU6-AdXXFs

(٢) علىٰ الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v§qOU6-AdXXFs

(٣) علىٰ الرابط:

http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=6tOoñlXRxK4

ويتابع أغلب المشايخ والدعاة السلفيون في ذلك التيار ذلك التأصيل من المشايخ السابق ذكر كلامهم، كما نجد عند المشايخ والدعاة المصريين، فمحمد حسان كان يرىٰ أن المظاهرات ليست سبيلا للإصلاح والتغيير[1]، وحذّر قبل ثورة يناير ٢٠١١م مباشرة من التخريب المصاحب للمظاهرات[2]، ومثله في ذلك مصطفىٰ العدوي[3]، بل كان له بيان في التلفاز الرسمي المصري أثناء الثورة يخاطب فيه المتظاهرين بالانصراف نظرا للمفاسد الكثيرة[4]، وكذلك أحمد النقيب[5]، رأىٰ أن المظاهرات التي خرجت عام ٢٠١٠م لمطالبة الكنيسة بالإفراج عن بعض المسلمات حديثا «تفرغ طاقات المسلمين»[6]، كما حرم الخروج في مظاهرات ٢٥ يناير[7]، خاصة وأن الراية فيها ليست راية إسلام[8]، وأنكر «قياس المظاهرات والاعتصامات علىٰ أنها دعوة في سبيل الله»[9]، كما منع من الخروج في المظاهرات المضادة لانقلاب الثالث من

---

(١) علىٰ الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=iOfeLtjMLpI

(٢) علىٰ الرابط:
http://www.youtube.com/watch?v=SekBFw_1a_g

(٣) علىٰ الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v§pb6dxzRWNd0

(٤) علىٰ الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v§VStLJMsqeEM

(٥) علىٰ الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v§fO-BedlbJMg

(٦) فتوىٰ مرئية علىٰ الرابط:
http://www.alsalafway.com/cms/multimedia.php?action=lesson&id=76293

(٧) علىٰ الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=qG9p-648I1k

(٨) علىٰ الرابط:
http://www.albasira.net/cms/play.php?catsmktba=5475

(٩) فتوىٰ مرئية علىٰ الموقع الرسمي:
http://albasira.net/cms/play.php?catsmktba=10833

يوليو ٢٠١٣م؛ لأن فيها شعارات جاهلية مثل «الديمقراطية»[١].

ومن الواضح أن القول بالمنع من الثورات مطلقا هو من مسلمات الجامية. بل إن الجامية ظلت تبحث في حكم خلع مبارك بعد خلعه. وعقب الثورة نفسها نشب نزاع بين المداخلة والحركيين حول حكم عزل مبارك بالثورة، فكتب ممدوح جابر كتابه عن الثورة المصرية وحكمها الشرعي بعنوان: «نظرة شرعية في ثورة الخامس والعشرين من يناير» وقرر فيه عدم ثبوت هذا الإجماع عن السلف وإنما هي حكايات إجماع منخرمة بالخلاف. وألقىٰ وحيد عبد السلام بالي بعض الدروس علىٰ قناة الرحمة تشبه هذا التقرير. ورد عليه من المدخلية محمد بن كمال الأسيوطي بكتاب سماه: «البيان الواضح لمذهب السلف الصالح»، ورد هشام البيلي علىٰ دروس وحيد بالي التلفازية بمحاضرات سماها: «الردود العشرون العوالي علىٰ وحيد عبد السلام بالي»، وكتب محمود بن عبد الحميد الخولي: «شبهات حول أحداث مصر ٢٥ يناير».

وكذلك غير خاف أن الثورات من حيث كونها مؤدية لخلع الحكام، فهي تلتقي مع أهداف الجهاديين، ومن ثم فإن الجهاديين لا يمانعون من الثورات التي تكون ضد الحكام، بل وتستعلها في خطابها كما سيأتي قريبا.

أما الحركيون، فلو نظرنا في سلفية الإسكندرية -الدعوة السلفية- فنجد أنها كانت تقرر أن المظاهرات محرمة بناء علىٰ غلبة مفاسدها، ومن ثم منعت النزول في مظاهرات (٢٥ يناير)، كما ذكرنا من قبل، لكن محمد إسماعيل المقدم رجع بعد الثورة ليثني ثناء حارا علىٰ الشباب الذين خرجوا وضحوا في الثورة، ليخرج بعدها برهامي في توضيح أن هذا الثناء ليس معناه أن الدعوة السلفية تراجعت عن موقفها فيما يتعلق بالمظاهرات[٢]، الذين كان قد قرر -ياسر- سابقا أن كلام العلماء في

---

(١) فتوىٰ مرئية علىٰ الموقع الرسمي:

http://albasira.net/cms/play.php?catsmktba=10833

(٢) حول ما فهمه البعض من كلام الشيخ «محمد إسماعيل» من تغير موقف الدعوة إلىٰ تأييد المظاهرات والمشاركة فيها، نشر علىٰ موقع صوت السلف بتاريخ ١٠ فبراير/ شباط ٢٠١١م

http://www.salafvoice.com/article.php?a=51465

تحريم المظاهرات: «محمول علىٰ ما فيه مفسدة أعظم، وإلا فهذه وسيلة للتغيير، وليست عقيدة ولا عبادة حتىٰ تدخلها البدعة»[1]، فالمظاهرات، كما يقول الشحات، أثارت الجدل بين المعاصرين، بسبب كونها من النوازل الحوادث التي ليس فيها نص[2]. وهذا هو حال أغلب الحركيين في هذا الباب، علىٰ أن سلفية الإسكندرية تختص بكونها كانت أكثر تشددا من غيرها في هذا الباب، نظرا لما كانت تراه من أنه وإن كان يمكن أن تعرىٰ المظاهرة نظريا عن المخالفات، إلا أن هذا مجرد احتمال نظري ليس بواقعي، والفتوىٰ يجب أن تكون واقعية[3].

(٢)

قيام ثورات الربيع العربي ولد حالة ارتباك واسعة وسط التيارات السلفية، ظلت الجامية علىٰ موقفها وإن زادته حدة بعد أن أحست بتحد كبير يمس ثوابتها، يقول أحد المداخلة المصريين، أثناء الانتخابات الرئاسية بعد ثورة يناير: إن الانتخابات ليست هي السبيل للتمكين ونصرة السنة[4]، بل يغرب أحدهم فيهدر دم من يترشح أمام

(١) حول فتاوىٰ بعض العلماء في تحريم المظاهرات والمنع منها، فتوىٰ للشيخ ياسر برهامي نُشرت علىٰ موقع صوت السلف بتاريخ ٢٦ - شعبان- ١٤٣٢. ? ٢٧- يوليو/ تموز - ٢٠١١م.

http://www.salafvoice.com/article.php?a=5543&mode=r

(٢) وقفة مع المظاهرات، عبد المنعم الشحات، موقع صوت السلف ١٦ - محرم - ١٤٣٠؟ ١٢- يناير/ كانون الثاني- ٢٠٠٩م.

http://www.salafvoice.com/article.php?a=2993

(٣) حول فتاوىٰ بعض العلماء في تحريم المظاهرات والمنع منها، فتوىٰ للشيخ ياسر برهامي نُشرت علىٰ موقع صوت السلف بتاريخ ٢٦ - شعبان- ١٤٣٢. ? ٢٧- يوليو/ تموز - ٢٠١١م.

http://www.salafvoice.com/article.php?a=5543&mode=§r

(٤) انظر: كلام محمد سعيد رسلان في حكم الانتخابات:

http://www.youtube.com/watch?v=mWC8kçXnRb4&feature=related

الحاكم حتىٰ لو سمح الحاكم بذلك[1]، وأفتىٰ آخر بجواز أو وجوب تزوير الانتخابات ليبقىٰ الحاكم في منصبه[2].

الثورات أيضًا مثلت أزمة شرعية للتيارات الجهادية، لأنه إذا كان من الممكن تغيير النظم الفاسدة من خلال ثورة سلمية، فما الداعي لوجود عمل مسلح يكلف تكاليف أبهظ من تكاليف الثورة

ويمكننا هنا أن نشير إلىٰ معالم ارتباك الجهاديين ومحاولتهم البرجماتية لاستيعاب الثورات في البنية الجهادية، فقد رحب أسامة بن لادن قبل أسبوع من مقتله في **٢** مايو **٢٠١٠**، بما سماها «رياح التغيير»، ودعا الشباب إلىٰ الانخراط في هذه التحركات الجديدة، مؤكدا أن الهدف النهائي هو «التحرر من العبودية لأهواء الحكام والقوانين الوضعية والهيمنة الغربية».

وعد أيمن الظواهري في رسائل له سماها: «رسائل الأمل والبِشر لأهلنا في مصر»، أن ما حصل من الثورة هو أمر مكمل للحرب التي تخوضها القاعدة في العراق وأفغانستان، ورفض استهداف المسيحيين الذين سمّاهم «الشركاء في الوطن».

ورحب المنظر الشرعي للقاعدة أبو يحيىٰ الليبي في مقال له بعنوان «ثورات الشعوب بين التأثر والتأثير» بهذه الثورات السلمية، وعدها فرصة سانحة يجب استغلالها، ورأىٰ أن هذا النوع من التغيير «مبهر»، لكنه حذر من الاندفاع وراء «صيحات التغيير» من غير تثبت واستبصار.

أنور العولقي أبرز منظري القاعدة في اليمن أكد في مقال له بالإنجليزية بعنوان «تسونامي التغيير» أن ما جري من ثورات ما هو إلا خطوة في الاتجاه الصحيح، حتىٰ لو أفرزت الانتخابات فوز البرادعي أو عمرو موسىٰ؛ لأن ما حصل سيمنح المجاهدين فرصة للتنفس مرة أخرىٰ بعد ثلاثة عقود من الاختناق

---

(١) انظر: كلام محمود لطفي عامر بفتواه في إهدار دم البرادعي:

http://www. youtube.com/watch?v = bSweadBZL6I

(٢) انظر: كلام طلعت زهران حول هذا الموضوع:

https://www.youtube.com/watch?v = 6VOzR477INs

أما أبو محمد المقدسي فقد أكد في سياق جديثه عن الثورة في سوريا ضرورة دعم هذه الهبات العشبية والانخراط في صفوف المتظاهرين، بل رأىٰ أن المشاركة في هذه المظاهرات هو «أمر متعين علىٰ كل قادر من المسلمين»، ولو أدت المواجهات مع الأمن إلىٰ «سقوط بعض القتلىٰ».

أما باقي التيارات السلفية فراحوا يبدلون مواقعهم بصورة أكثر حدة؛ فمن كانوا يحرمون المظاهرات صاروا ينظمونها. ومن كانوا يربطون تجويز المظاهرات بالمصالح والمفاسد وكانت المعادلة الرياضية تُنتج عندهم قبل الثورة دائمًا غلبة المفاسد= فصارت المعادلة تنتج عندهم دائمًا غلبة المصالح.

وصار بعضهم ينظر إلىٰ واقع تونس ومصر قبل الانقلاب، فيمدح النعيم الذي أتت به المظاهرات، لكنك إن سألته عن واقع سوريا وتطوراته الدموية= لم تسمع جوابًا.

ولا مانع من أن يقترن ذلك بغرائب الاستدلالات والفتاوىٰ، التي تحاول تأويل الحداثة تراثيًا ولكن بنكهة فقهية، فيصير خروج عائشة وطلحة والزبير مظاهرة، ويصبح خروج طوائف من الفقهاء للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر= دليلًا علىٰ ثورات بصدور عارية في وجه قوة كاسحة، ولو شئت أن تجد حقبة دالة علىٰ إشكاليات التكوين الشرعي والتكوين الثقافي للرموز السلفية= فلن تجد أكثر ثراء من حقبة الثورات العربية وما حصل فيها من غرائب الفتوىٰ وعجائب التفقه.

فليس الإشكال في مجرد أقوال هذه الاتجاهات، وإنما في تأسيسها فقهيًا ومعرفيًا، تأسيسًا ينجم عن إشكالات سواء في التعامل مع التراث الفقهي، أو في فهم طبيعة التطور الحديث للدولة والمجتمع والعالم كله.

ومع حصول الانقلاب واستصحاب بعض السلفيين لتصور مُشكل (أنتجه الربيع العربي) عن الحراك السلمي وقدرته علىٰ التغيير = صار معظم السلفيين الحركيين وقطاع من السلفية العلمية: ثوريًا وصار تأييد المظاهرات في وجه الرصاص الحي شعارًا، والمتأخر عنه خَنوعًا جبانًا، وبدا أن التيار السلفي مر باختبار عسر جدًا يظهر إشكاليات تكوينه المعرفي، ولم يستطع كثير من المتصدرين فيه أن يكونوا رؤية سليمة تنتج فعلًا سليمًا، سواء منهم من حرضوا وصفقوا لمظاهرات تعد ضربًا من الهلكة، لو نجحت فسيتم استيعابها داخل إنتاج جديد للنظام.

أو من أبانت الأحداث عن قابليتهم لا للوقوع في حبائل السلطان، بل لغزلها حول أعناقهم بأنفسهم.

(٣)

في هذا الجزء من البحث سنتعرض باختصار، بالنقد للاتجاه السلفي الثوري، **والذي سننقد فيه الاتجاه الثوري السلفي في السطور القادمة هو قضية أساسية: وهي الإشكال الحاصل عندهم في تقدير حدود الفعل الثوري، ومساحة فعاليته، واعتبارهم مواجهة العُزَّل للقوة الغاشمة= فعلًا ثوريًا واجبًا وأن من يعرض عنه أو ينهىٰ عنه يعد مخذلًا منبطحًا.**

ونقد هذه الفكرة ليس فقط يفيد من ناحية بيان الخلل الحاصل في تصور إصلاحي عند فصيل من فصائل السلفية المعاصرة، ولكنه أيضًا يُظهر الخلل الحاصل في التكوين المعرفي للاتجاه السلفي، كما هي خطة هذا الفصل كله.

لدينا قطاع من التيارات الحركية نشأت بذرته قبل الربيع العربي، لكنها نمت وترعرعت وزاد أنصارها بعد الربيع العربي، وقد كان هذا القطاع الحركي الثوري، **تمييزًا له عن الحركي الإصلاحي الذي يتحرك في مساحة ما يتيحه له النظام،** قبل الربيع العربي في حيرة من أمره، فبين ملاحظاتهم علىٰ التيارات الجهادية ونظرياتها من قتال العدو القريب قبل البعيد، حتىٰ تقريب العدو البعيد نفسه، وبين ملاحظاتهم علىٰ التيارات الدعوية المنسحبة من المجال العام السياسي؛ كانت حقيقة مشروعهم عمليًا تؤول إلىٰ مسار الأحزاب والمشاركة السياسية الذي بدأه الإخوان وتمارسه التيارات الحركية الإصلاحية، وبالتالي ليست لهم ممارسة حركية يمكن أن تميزهم، خاصة مع تعذر سلوك الطريق المسلح كما سبق، ومن هنا اكتفوا بالحركة في الإطار الذي سمحت به دولهم .

لقد أحدثت ثورات ما يسمىٰ بالربيع العربي رجَّة شديدة علىٰ المستوىٰ الفكري، ربما تكون أبعد أثرا مما أحدثته علىٰ المستويين السياسي والاجتماعي.

فقد بدا -ظاهريا علىٰ الأقل- أن الربيع العربي قد أنفذ خرقًا في التصورات الإسلامية التقليدية، التي توزعت بين الاتجاهات الدعوية، والاتجاهات الجهادية، واتجاه الإخوان المسلمين والدائرة القريبة منه من السلفيين الحركيين. أبدت الثورات أن هناك خيارات أخرىٰ غير تلك المسارات المعروفة.

لقد مثّل الربيع العربي الفرصة الهائلة أمام تلك التيارات؛ لتجد ذاتها، وتخرج من عباءة حركة الإخوان، وتدلل علىٰ صحة نظريتها -ومن ثم تعطي لوجودها نفسه المشروعية اللازمة للاستمرار وتحقيق المكسب الاجتماعي-؛ فها هي الثورات: يمكن عن طريقها التغيير، دون العمل المسلح، ودون المشاركة في لعبة سياسية زائفة، ودون الانكفاء علىٰ النفس وممارسة الدعوة، سواء صحبها شرعنة الأنظمة أم لا.

لما جاء الربيع العربي= صار هؤلاء جميعًا يتكلمون عن الحراك السلمي وقدرته بمجرده علىٰ تغيير الأنظمة، وجعلوا هذا هو مشروعهم الذي يعطيهم هويتهم ويكون هو نطاق عملهم وحركتهم، وهو في الوقت نفسه المشروع الذي يستطيعون المزايدة به علىٰ من يركز علىٰ المسارات الأخرىٰ العلمية والدعوية وحتىٰ السياسية، التي كانوا يشاركونها الحركة والتصورات منذ فترة ليست بعيدة، والتي شاركوها نفس الحركة والتصورات بعد الربيع العربي لفترة ليست قصيرة حتىٰ حدوث الانقلاب!

ولما جاء واقع الانقلاب في مصر= جاءت معه الحقيقة الصلبة التي دلت علىٰ خطأ حساباتهم، وإشكالية الآمال التي علقوها علىٰ الحراك السلمي.

هذه الحقيقة الصلبة التي يدل عليها الشرع والعقل والتاريخ والواقع هي أن الحراك السلمي بكل صوره ليس قوة في نفسه، وليس شيئًا هو قوة في نفسه من بداية التاريخ إلىٰ نهايته إلا الشوكة، وفقط.

والحراك السلمي بكل صوره مثله مثل الإعلام، ومثله مثل المسارات السياسية والقانونية، ومثله مثل الإصلاح الثقافي والمجتمعي، ومثله مثل أي سبيل آخر يسلكه الناس لتحصيل الحق أو دفع الظلم = كلها سبل غرضها أن تؤثر في قرار القوة المسلحة، لكنها كلها لا تستطيع أن تجابهها، غرضها أن تحرك القوة الحقيقية داخلية كانت أو خارجية لتقوم بالتغيير لا أنها هي بنفسها تغير.

ولذلك إذا لم تكن القوة الحقيقية قابلة للاستجابة أو كان الصراع معها هي نفسها، فمصير أي مقاومة غير مسلحة، من أي نوع، تدخل في صراع صفري مع قوة حقيقية= هو الهزيمة والفشل أو الانتقال إلىٰ صورة قتالية لا يمكن توقع نتائجها.

إن الخلل الموجود عند التيارات المحافظة من السلفيين وغيرهم هو عجزهم عن بناء شرعي صحيح لحكم الحراك السلمي بأنواعه، فأنت تجدهم بين رجلين: إما مانع يمنع منها أبدا لنظرته لغالب وقائعها وأن مفاسدها أكبر، وإما من يعلق الحكم في كل واقعة علىٰ حدة، فيريد في كل واقعة حراك أن ينظر في مفاسدها ومصالحها بخصوصها ليقضي فيها بما تستحقه، وهذه الطريقة الثانية أصح لما فيها من مراعاة المتغيرات.

وأكثر الخلل يرجع إلىٰ أن تحرير المصالح والمفاسد في كل واقعة يفتقر إلىٰ علم، وإحاطة بواقع، يحتاج العلم والإحاطة به للإلمام بأدوات كثيرة.

وقد قررنا بوضوح أن كثيرًا من المشاهير المتصدين للفتيا في الوقائع والنوازل ليس لديهم إلمام كاف بأدوات النظر هذه؛ لتعلقها بعلوم لا يشتغل بها الفقهاء في زماننا للأسف، كما أن الخطط المطروحة للجمع بين الفقهاء والمختصين بهذه العلوم لم تنجح حتىٰ الآن!

ومن ثم: فلا النظر الفقهي المحافظ في الحراك السلمي مكتمل مسدد، ولا النظر الثوري المخدوع بجاذبية الحراك السلمي وقدرته علىٰ التغيير= مكتمل مسدد.

ومما يبين لك تشعب العوامل والبيانات التي ينبغي علىٰ الفقيه -والسياسي بطبيعة الحال، ولكن الكلام في تلك الكلمة عن الشرعيين لا السياسيين، فالسياسيون لهم مصائبهم التي تضيق عنها الكلمات والبيانات.

والبحث في صور الحراك السلمي بإطلاق القول ببنائها علىٰ المصالح والمفاسد هكذا بدون تفكيك لهذه الجملة وتحليل لبنيتها وفقًا لمعطيات الواقع= لا يعد فتوىٰ شرعية منضبطة.

إن الحراك السلمي مثله مثل المسار السياسي، مثل باقي المسارات الإصلاحية: تُحسِن شبكة القوىٰ الحقيقية في العالم أن تبتلعها داخلها، إنها لا تسدها تمامًا، لكنها لا تسمح لها أن تأخذ من السلطة إلا القدر الممكن إعطاؤه بحسب مرونة السياسة

الميكافيلية، وبراجماتيتها، ومتىٰ تجاوزت تلك المسارات الإصلاحية الخطوط الحمراء التي وضعتها شبكة القوىٰ نفسها = فإن تلك الشبكة تتجاوز خيار الابتلاع، لخيار الإجهاز والقضاء.

لقد صدَّق الثوريون أن حراكًا سلميًا وقفت القوة المسلحة لتشاهده ولم تطلق نحوه رصاصة= أنه نجح في إسقاط نظام، الحقيقة: هذا تفكير ينطوي علىٰ قدر كبير من التبسيط والسطحية.

أنت أمام ثوري يريد من خيرة المسلمين أن ينزلوا ليواجهوا بصدور عارية رصاص سلطة غاشمة ظالمة لا ترقب فيه إلا ولا ذمة، ويراهن تصريحا أو بينه وبين نفسه- علىٰ أن تلك الدماء هي وقود الثورة المقدسة، أو أنها تبذل رخيصة في سبيل افتداء مصلحة الدين المقدمة علىٰ النفس، والمضمون واحد مع اختلاف التزويق الأيديولوجي، وهو في كلا الحالتين: كلام فارغ عن المضمون، مخالف لسنن الكون: الشرعية، وحتىٰ الثورية!

إنما هي مجرد جولة جديدة سيخوضها النظام لابتلاع الحراك الجديد وإعادة إنتاج المشهد.

يقول عالم الاجتماعي الأمريكي اليساري (جيمس بتراس James petras): «للسياسة الخارجية الأمريكية تاريخ طويل من تنصيب الأنظمة الاستبدادية التي تساند سياساتها ومصالحها الإمبريالية طالما أبقت علىٰ التحكم في شعوبها، وتمويل تلك الأنظمة وتسليحها ودعمها.

في الماضي عمل الرؤساء الجمهوريون والديمقراطيون عن كثب ولمدة تربو علىٰ ٣٠ عامًا مع ديكتاتورية تروجيلو بجمهورية الدومينيكان، قاموا بفرض نظام دييم الاستبدادي في فيتنام، وتوطئوا مع جيلين من أنظمة عائلة سوموزا الإرهابية في نيكارجوا . . . إلخ.

وحينما تحدت الانتفاضات الشعبية تلك الديكتاتوريات المدعومة أمريكيًا، وبدا من المحتمل نجاح الثورات الاجتماعية والسياسية،=كان رد فعل واشنطن هو اتباع سياسة ذات مسارات ثلاث:

أولًا: النقد العلني لانتهاكات حقوق الإنسان والمطالبة بإصلاحات ديمقراطية.

ثانيًا: العمل سرًّا علىٰ إرسال إشارات دعم للحكام.

وثالثًا: البحث عن نخبة بديلة يمكن أن تحل محل الأنظمة القائمة وتحافظ علىٰ أجهزة الدولة وأنظمتها الاقتصادية، وتدعم مصالح الولايات المتحدة الاستراتيجية الإمبريالية.

لا تبقي الولايات المتحدة علىٰ علاقات استراتيجية دائمة، بل فقط علىٰ مصالح إمبريالية. أي الحفاظ علىٰ أجهزة الدولة العميلة. وبما أن الديكتاتوريات تفترض أن علاقاتها بواشنطن استراتيجية، **فإن قادتها يصابون بالصدمة حينما تتم التضحية بهم كأشخاص من أجل إنقاذ جهاز الدولة**».

إن الله ﷻ لم يأمر المسلمين بأن يخوضوا قتالًا هم فيه عزل من السلاح صدورهم عارية رجالًا ونساءً وأطفالًا ليموتوا لا نكاية لهم في عدو، ولا قال لهم أنا معكم، وسأنصركم، لمجرد أنكم مظلومون، أو محقون، ولو لم يكن لكم شوكة ولا بأس، بل أمرهم في حال العجز والضمور: بالصبر حتىٰ يتمكنوا بالإعداد.

إن كتاب الله وسنة نبيه وتاريخ المسلمين كله ليس فيه أن ينزل المسلمون جحافل غزيرة ليموتوا بصدور عارية، إن الله سبحانه لم يقل للمسلمين انزلوا من البيوت للشوارع رجالًا ونساءً وأطفالًا وقفوا أمام الرصاص وموتوا.

إن الهزائم في تاريخ الأمم لا ينجو الإنسان منها بأن يواصل النزيف ويلقي رقبته تحت سيف عدوه وإنما سبيل الإفاقة أن يعترف أولًا بواقع الهزيمة ويعيد التخطيط والسعي مستفيدًا من أخطائه.

ولو سألنا أي إسلامي عن الحل أمام سيطرة القوة الغربية علىٰ العالم سيبدو الحل الذي سيقوله أيا كان غير متناسب مع الموقف الجلل. القضية ليست أن تقول حلًّا والسلام القضية في أن تقول حلًّا مشروعًا ومقدورًا ويكون بالفعل حلًا وليس وهمًا يأتي فوق رأسك بكارثة.

ورسول الله ﷺ لم يدفع عن أصحابه بمكة ولم يكن ذلك منه خنوعًا ولا انبطاحًا حاشاه ﷺ، وليست هذه الحال منسوخة بل هي حال يعمل بها المؤمنون حين يفقدون الشوكة، ورسول الله لم يفقد يومها سوىٰ الشوكة ولا طلب غير الشوكة ولم ير ﷺ أن له بديل عن كف اليد والصبر سوىٰ الشوكة.

هذا هو منطق النظر وفق المعطيات المتاحة إلا أن يشاء ربك خرقًا لنظامها، والفقيه الذي يفتي الناس فتيا يتحرىٰ براءة ذمته من دماء الناس المترتبة عليها يوم القيامة= لا يملك إلا أن يبني علىٰ المعطيات المتاحة ويجود النظر فيها، ويكمل نقص أدواته مستصحبًا الورع والخوف من الله ومن تحمل دماء الناس.

وهو إن أخطأ= فحسبه سعيه وتحريه واجتهاده وأنه بنىٰ علىٰ المعطيات الصلبة والظنون المنتجة للأحكام الشرعية.

أما الفتيا في دماء الناس بالاحتمالات البعيدة والأحلام والأماني وشاذ التوقعات= فهي فتيا محرمة حتىٰ لو قدر الله وقضىٰ وحدث هذا التوقع البعيد لأسباب خارجة عن إطار النظر المتاح.

يقول ابن تيمية عن آيات الصبر: «فكان ذلك عاقبة الصبر والتقوىٰ اللذين أمرهم بهما في أول الأمر وكان إذ ذاك لا يؤخذ من أحد من اليهود الذين بالمدينة ولا غيرهم جزية وصارت تلك الآيات في حق كل مؤمن مستضعف لا يمكنه نصر الله ورسوله بيده ولا بلسانه فينتصر بما يقدر عليه من القلب ونحوه وصارت آية الصغار علىٰ المعاهدين في حق كل مؤمن قوي يقدر علىٰ نصر الله ورسوله بيده أو لسانه وبهذه الآية ونحوها كان المسلمون يعملون في آخر عمر رسول الله ﷺ وعلىٰ عهده خلفائه الراشدين وكذلك هو إلىٰ قيام الساعة لا تزال طائفة من هذه الأمة قائمين علىٰ الحق ينصرون الله ورسوله النصر التام فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتىٰ يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[1].

ويقول: «من كان عاجزًا عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد ففعل ما يقدر عليه من النصيحة بقلبه والدعاء للأمة ومحبة الخير وفعل ما يقدر عليه من الخير= لم يكلف ما يعجز عنه»[2].

(١) «الصارم المسلول»، (١/ ٢١).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، (٢٨/ ٣٩٦).

ويقول الشيخ: «فالمؤمن إذا كان بين الكفار والفجار لم يكن عليه أن يجاهدهم بيده مع عجزه، ولكن إن أمكنه بلسانه، وإلا فبقلبه، مع أنه لا يكذب ويقول بلسانه ما ليس في قلبه، إما أن يظهر دينه، وإما أن يكتمه، وهو مع هذا لا يوافقهم علىٰ دينهم كله، بل غايته أن يكون كمؤمن آل فرعون، وامرأة فرعون، وهو لم يكن موافقا لهم علىٰ جميع دينهم، ولا كان يكذب، ولا يقول بلسانه ما ليس في قلبه، بل كان يكتم إيمانه.

وكتمان الدين شيء، وإظهار الدين الباطل شيء آخر، فهذا لم يبحه الله قط؛ إلا لمن أكره، بحيث أبيح له النطق بكلمة الكفر، والله تعالىٰ قد فرق بين المنافق والمكره، وفرق بين الكذب وبين الكتمان، فكتمان ما في النفس يستعمله المؤمن حيث يعذره الله في الإظهار، كمؤمن آل فرعون، وأما الذي يتكلم بالكفر، فلا يعذره إلا إذا أكره. والمنافق الكذاب لا يعذر بحال، ولكن في المعاريض مندوحة عن الكذب»[1] . .

وليس العجز في الوحي ولا في كلام أهل العلم ولا فيما يعرفه العقلاء: إلا فقد الشوكة في مقابل شوكة غاشمة مكتملة عتادا وعدة.

وليس من فقد الشوكة فرأىٰ ذلك عجزًا= إلا سائرًا علىٰ سنة أهل الفقه والعقل في الأمم كلها، وليس منبطحًا ولا مخذلًا **بل هو بنص رسول الله**: مجاهد ما دام ينكر الباطل ولا يعينه ويزينه، في صحيح مسلم من حديث ابن مسعود: أن رسول الله قال: «**ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل**».

وهذا الحديث فيه أصل عظيم جدًا؛ إذ سمىٰ الإنكار بكل واحدة منها، بما فيها القلب= جهادًا.

والثقة بموعود الله حقا ليست هي التي تجعلك تحرق نفسك تحت سنابك عدوك ولا التي تجعلك توجب علىٰ الله نصرًا معجلًا يريك الله فيه وعدا تظنه لك بعينك

(١) «منهاج السنة»، (٦/ ٤٢٤).

ولجيلك خصيصًا، لكن الثقة بوعد الله حقًّا هي التي تجعلك توقن أن الأيام لا تدوم علىٰ حال وأن الباطل يأكل بعضه بعضا وأن تقلبات الأيام سريعة وفيها الخير وإن لم يكن غلبة تامة لك ولا قمعًا لظالمك من كل وجه.

والله ﷻ يكتب لعباده الخير، ولم يعد سبحانه معينا من الناس ولا جيلا مخصوصا بشيء مخصوص، وقد قتل بعض أنبيائه ولم يظهروا علىٰ أقوامهم ولا غلبوهم، بل قال لنبيه: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾.

والله لا يسأل عما يفعل، ولا يقضي لعباده إلا الخير، ولا معقب لحكمه وهو سريع الحساب، لكنه لا يعجل لعجلة أحد.

(٤)

سأل الرجل صديقه: لماذا لا تعالج السقف؛ كي لا تتسرب منه مياه الأمطار فتغرقنا ونحن جلوس هكذا؟

فأجابه: وكيف أعالجه والماء يتسرب؟

فسأله: ولم لم تعالجه قبل نزول المطر؟

فأجابه: لأن الماء لا يتسرب حينها.

هذه هي الدائرة المغلقة التي يدور فيها الناس سواء علىٰ المستوىٰ الفردي أو علىٰ مستوىٰ التيارات والجماعات أو حتىٰ علىٰ مستوىٰ الدول والمجتمعات الكبيرة في عالمنا.

تفجؤهم الأحداث فيستقبلونها بفقر في الأفكار والأدوات وضحالة في الموارد والكفاءات المناسبة لها، وحين تحاول البحث في سبب عدم استعدادهم بالأفكار والموارد والكفاءات لمثل هذه الفجأة= تجد أنهم كانوا غارقين في اللحظة الآنية بلا أي تفكير مستقبلي يمهد الأرض لأجيال قادمة تحسن استقبال ما تفجؤها الأيام به.

وتلك حال أصحاب الأيديولوجيات المغلقة المتكلسة لا يحسنون المراجعة ولا التطوير ولا يثقون في أي تجديد يحفزهم علىٰ تغيير نمط الأفكار والرؤىٰ، يفكرون دائمًا في اللحظي والآني وكبسولة المعرفة التي تكفي من أجل الحركة، وكفانا تنظيرًا، باستثناء التنظير الذي يخدم الأيديولوجيا بالطبع.

ويد الله حين تعمل في فسح مجال من الأسباب= فهذه الأيديولوجيات تظل عاجزة عن الانتفاع من هذا المجال الذي فُسح، وتظل كل واحدة منها تسير علىٰ قضيبها القديم، عاجزة عن الاستجابة المناسبة؛ لأن الاستجابات المناسبة لا تكون إلا عن دربة مرهقة ومران طويل قديم.

وإن الله لا يظلم أحدًا ولا يصيب الناس مصيبة إلا بما كسبت أيديهم والله يعفو عن كثير.

وأسوأ ما يقع: أيديولوجيات تزعم نفسها أحسن من أختها وهي مثلها في الانغلاق والضعف والعجز وهي مع ذلك رعناء ليس فيها حتىٰ دين وخلق أولئك، تطبب زكام أولئك بجذام.

ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا، وعسىٰ أن تكرهوا شيئًا ويجعل الله فيه خيرًا كثيرًا.

رابعًا

الإصلاح الثقافي عند السلفية

يمكننا أن نميز بين منظورين مختلفين للإصلاح الثقافي في الإطار السلفي:

المنظور الكموني الأصولي: الذي يرىٰ الإصلاح الثقافي بالعودة إلىٰ الأصول، وأن هذه العودة المعرفية كفيلة بحل كل إشكالات الواقع، وهو اتجاه التصفية والتربية الألباني، والسلفي العلمي عمومًا.

المنظور البحثي الانفتاحي: الذي يرىٰ أن الإصلاح لن يتم إلا بتجويد الأدوات العلمية، والانفتاح علىٰ الواقع والتعاطي معه في شجاعة، تحت المظلة القيمية الإسلامية. دون أن يجعلوا هذا حلًا طوباويًا لمعضلات الواقع. وهو اتجاه كثير من التيارات الحركية، والسلفية الشبابية الحديثة.

(١)

لعل من المتبادر أن تكون السلفية العلمية هي أكثر السلفيات عناية بالإصلاح الثقافي؛ نظرا لطبيعتها العلمية والدعوية والثقافية. إلا أن الحقيقة ليست علىٰ هذا النحو. فالسلفية العلمية تهتم بالعلم بمعناه الديني، ولا تهتم بالعلم الإنساني بعموم. ودعوتها التثقيفية هي دعوة تثقيف ديني فحسب. وليس الإشكال في لزوم التثقيف الديني فإن هذا واجب. ولكن الإشكال في قصر التثقيف علىٰ التثقيف الديني، فإن هذا لا ينتج مسلما تام العقل معتدل النفس، كما أنه يرجع بالخلل علىٰ نفس الثقافة الدينية نفسها، فليس هناك ما يسمىٰ ثقافة دينية محضة، من غير ثقافة إنسانية عامة.

والإصلاح الثقافي الأبرز الذي تقدمه السلفية العلمية هو المعلم الألباني الشهير: «**التصفية والتربية**».

كانت التصفية والتربية بمثابة الترجمة العملية للسلفية الإحيائية التي بشر بها الألباني من خلال الدروس التي كان يلقيها في جولاته في مختلف مدن ومحافظات سوريا، والأردن، عن طريق الإخوان المسلمين. حيث يقوم مفهوم التصفية والتربية علىٰ رؤية إحيائية نهضية، تقوم علىٰ تنقية العقائد والعبادات من البدع والخرافات، وتربية الأفراد عليها، فبعد التصفية تأتي التربية. حتىٰ المشروع الأعظم الذي اشتهر به الألباني، وهو مشروع علم الحديث، والاشتغال بتصحيح السنة وتضعيفها كان خاضعا لذلك الجهاز المفاهيمي الذي أنتج التصفية والتربية.

يقول الألباني في مقدمة السلسلة الضعيفة: «هذا وأني لأرجو بواسطة هذه السلسلة، وأختها الأخرىٰ «الأحاديث الصحيحة» أن أكون من المشاركين في القيام بواجب «التصفية» التي كنت تحدثت عنها في محاضرة كنت ألقيتها في «المعهد الشرعي» في (عَمان) سنة (١٣٩٣)، كان موضوعها: «التصفية والتربية» ذهبت فيها إلا أنه لا بُد اليوم من أجل استئناف الحياة الإسلامية من القيام بهذين الواجبين: «التصفية والتربية» وأردت بالأول منهما أمورًا:

الأول: تصفية العقيدة الإسلامية مما هو غريب عنها، كالشرك، وجحد الصفات الإلهية وتأويلها، ورد الأحاديث الصحيحة لتعلقها بالعقيدة ونحوه!.

الثاني: تصفية الفقه الإسلامي من الاجتهادات الخاطئة المخالفة للكتاب والسنة، وضربت علىٰ ذلك بعض الأمثلة.

الثالث: تصفية كتب التفسير والفقه والرقائق وغيرها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، والإسرائيليات المنكرة.

وأما الواجب الآخر، فأريد به تربية الجيل الناشئ علىٰ هذا الإسلام المصفىٰ من كل ما ذكرنا تربية إسلامية صحيحة منذ نعومة أظفاره، دون أي تأثر بالتربية الغربية الكافرة.

ومما لا ريب فيه أن تحقيق هذين الواجبين يتطلب جهودًا جبارة متعاونة من الجماعات الإسلامية المخلصة، التي يهمها حقًا إقامة المجتمع الإسلامي المنشود،

كل في مجاله واختصاصه. وأما بقاؤنا راضين عن أوضاعنا، متفاخرين بكثرة عددنا، متواكلين علىٰ فضل ربنا، أو خروج المهدي ونزول عيسىٰ، صائحين بأن الإسلام دستورنا، جازمين بأننا سنقيم دولتنا، فذلك محال، بل وضلال، لمخالفته لسنة الله الكونية والشرعية معا»[١]

ويقول: «فنقض البدع المتراكمة عن الإسلام قد أصبح ضرورة لا مناص منها، ولا غنىٰ عنها، لحياطته، ولهداية الناس به»[٢]

ويقول: «يجب علىٰ أهل العلم أن يتولوا تربية النشء المسلم الجديد علىٰ ضوء ما ثبت في الكتاب والسنة، فلا يجوز أن ندع الناس علىٰ ما توارثوه من مفاهيم وأخطاء، بعضها باطل قطعا باتفاق الأئمة، وبعضها مختلف فيه، وفيه وجه من النظر والاجتهاد والرأي، وبعض هذا الاجتهاد والرأي مخالف للسنة، فبعد تصفية هذه الأمور، وإيضاح ما يجب الانطلاق والسير فيه، لا بد من تربية النشء الجديد علىٰ هذا العلم الصحيح، وهذه التربية هي التي ستثمر لنا المجتمع الإسلامي الصافي، وبالتالي تقيم لنا دولة الإسلام، وبدون هاتين المقدمتين (العلم الصحيح) و(التربية الصحيحة علىٰ هذا العلم الصحيح) **يستحيل -في اعتقادي- أن تقوم قائمة الإسلام، أو حكم الإسلام، أو دولة الإسلام**»[٣].

والحقيقة إن هذا المعنىٰ، وإن اختلف التعبيرات عنه، هو المكوّن الرئيس، والإجابة النموذجية علىٰ سؤال الإصلاح في البرنامج السلفي العلمي، والمدخلي، وكثير من مضامين الحركي أيضا. ولكن الألباني؛ المنظر والمولّد الأهم للمفاهيم والتصورات السلفية المعاصرة، **كان الأقدر علىٰ صياغته ذلك الجواب في صياغة شعارية**، كما فعلها مع مفاهيم أخرىٰ، بالإضافة لشرحها بأسلوب متماسك منطقيا، وأخيرا: تطبيق ذلك علىٰ المشروع العلمي، كما في علم الحديث فيما يخص الألباني.

الإشكال الأساسي علىٰ تصور الألباني، وأغلب السلفيين، للتصفية والتربية كحل

---

(١) انظر: «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ علىٰ الأمة»، للألباني: (د).

(٢) انظر: «مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام وابن الصلاح»، للألباني: (١٢-١٣).

(٣) انظر: «التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها»، للألباني: (٣٠-٣١).

للمعضل الثقافي، ومن ثم كآخذ بيد الأمة إلىٰ النهضة؛ أن هذا التصور هو تصور طوباوي مغرق في الرومانسية، ولا يمت بصلة إلىٰ واقع الناس، وآفاق إصلاحه، ولا إلىٰ العلوم التي تدرس واقع الناس.

التصور الخطي للمجتمعات، التي تبدأ بإصلاح الفرد، فالأسرة، فالجماعة، فالمجتمع؛ هو تصور يهمل جميع الميكانزمات الاجتماعية والثقافية التي لا تسير في خطوط رأسية أو أفقية. ولعل النظرة الأدق لطبيعة الميكانيزمات الاجتماعية أنها دائرية. **فالفرد يؤثر ويتأثر بدوائر اجتماعية، تتعدد فيها وظائفه الاجتماعية، وهذه التأثيرات محكومة بعوامل كثيرة خارجة في تأثيراتها وفي نتائجها عن سلطة المصلح المباشرة.**

هذا التصور الطوباوي لم يتحقق قط في تاريخ المسلمين، فنحن لا نعلم ما هو الجيل الذي خرج نقيًا من البدع، مصفىٰ مربّىٰ عليها، ثم قام بالنهضة، فجميع نهضات الأمة لم يقم بها جيل كذلك، لأن جيلا كذلك لم يكن موجودا. فحتىٰ جيل الصحابة كان إنسانيًا، لا يخلو من الشرور والمعاصي والنقائص، ولكن ميزة ذلك الجيل أنه كان أسرع تلك الأجيال إصلاحًا للشر، وأقلها وقوعا فيه. ولا يطمح جيل أن يكون خيرًا من جيل الصحابة.

هذا التصور الكموني ينطلق من أن المجتمع سيبقىٰ ساكنا لا يتحرك حتىٰ يتصفىٰ ويتربىٰ، دون اعتبار لأي عوامل مستجدة آنية، تحصل كل يوم، قد تعيد ترتيب كل الأوليات الاجتماعية والسياسية وحتىٰ النفسية.

وعلىٰ صعيد فلسفة المفهوم نفسه، الذين يتكون من شقي (التصفية) و(التربية) يبدو هذا المفهوم إشكاليًا أيضا. فهذا التصور ينطلق من أن هناك إمكانية بسيطة لتصفية الدين، والعودة إلىٰ فهم السلف جملة، حتىٰ يمكن الانطلاق بالتربية وفقا له من جديد.

وهنا يوجه طه عبد الرحمن نقدا حاسما لهذا المفهوم: «السلفي الداعي إلىٰ الرجوع للنصوص الأصلية، يرىٰ أنه بالإمكان أن تتم قراءة النص بدون تأويل، ولا أدنىٰ تصرف من لدن القارئ، في حين أن هذه الدعوىٰ تخالف طبيعة الخطاب اللغوي، لأن من ينظر في النص اللغوي إنما ينظر وهو حامل دائما لمقومات ذاتية

ومقامية، ولمكاسب تجريبية ومعرفية متراكمة عبر الأجيال، تسبق هذا القارئ إلىٰ النص، وتتدخل في قراءته، فينبغي أن نسلم أن لا وصول إلىٰ النصوص الأصلية علىٰ الوجه الذي أنشأها به أصحابها، ولا علىٰ الوجه الذي أدركها به المعاصرون لهم، أي السلف الصالح، إلا عبر طبقات من التجربة وشبكات من المعرفة متأخرة عن عصر هذه النصوص»[1].

وهذا صحيح، فإن أية تصفية تجري علىٰ فهم النصوص، هي خاضعة بطريقة أو بأخرىٰ لسياقات تنافي هذه التصفية. ولا يمكن أن يدعىٰ قط أنه بالإمكان أن نصل إلىٰ دين مصفىٰ كالذي تركه النبي ﷺ، أو الصحابة. وبناء علىٰ ذلك فإن إيقاف الإصلاح علىٰ ذلك الاشتراط يصبح بلا معنىٰ قابل للتحقيق.

الأمر نفسه في التربية، التي يبدو أن تصورها علىٰ ذلك النحو أنها ستكون في جيتو معزول مغلق، سيخرج آلاف أو ملايين النسخ السلفية المتطابقة، دون أي اعتبار للطبيعة الحيوية الاختلافية للتربية، بينيا وذاتيا. يوجه طه عبد الرحمن النقد ذاته للتربية: «تطلعت السلفية إلىٰ تنقية الممارسة الدينية باعتبار أن هذه التنقية هي السبيل الأمثل إلىٰ إخراج المجتمع الإسلامي من حالة التبدع والتخلف والاستعمار، وخاضت لأجل ذلك ألوانا من النضال، واستخدمت شتىٰ الوسائل لبلوغ غايتها في هذه «التنقية»، ولكن «التنقية»ما كادت تؤتي ثمارها الأولىٰ، حتىٰ خرجت بالممارسة الدينية إلىٰ تبدع آخر غير التبدع الذي تولت تغييره في الطرق الصوفية، وإنما تبدع قد يكون أسوأ أثرا وأحوج إلىٰ التغيير»[2].

وكل ما تقدم أعرضنا فيه عن طبيعة التناول المنتقد هنا لهذه العلوم، ومدىٰ تحقيقه لشعار الاشتغال العلمي، وحدود نشاطه الحقيقي في التربية والتعليم، ومدىٰ جودة منتجه في هذا الباب.

---

(١) انظر: «العمل الديني وتجديد العقل»، لطه عبد الرحمن: (ص ١٠١).

(٢) المرجع نفسه، (٩٧-٩٨).

(٢)

وإذا انتقلنا إلىٰ الهم الثقافي للسلفية الحركية التي لا تغفل الجانب سابق الذكر عن التصفية اللازمة للشرع وتربية الأجيال الجديدة عليها، إلا أن السلفية الحركية، اهتمت أكثر بجانب آخر من الإصلاح الثقافي، وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بن **حصوننا مهددة من الداخل**. بمعنىٰ محاولة التصدي للتغريب، والتنصير، والاستشراق، ونحوها من الاتجاهات التي اقتربت للإسلام والمسلمين لتنال منهم.

لقد بدأت تلك المعركة، مثلًا، في الداخل السعودي، كمواجهة بين شرائح من السلفيين والحركة الحداثية الأدبية، التي انحصر جهدها في الأجناس الأدبية الحديثة، كالقصيدة النثرية والشعر الحر، والنقد الحداثي وما بعد الحداثي، ونحو ذلك.

وبناء علىٰ ذلك احتدمت المواجهة مع شرائح من السلفيين، مع الحداثيين أمثال عبد الله الغذامي، الذين انحصروا في المجال الأدبي. الذي رأىٰ فيه الصحويون غزوًا مباشرًا يقوم به الغرب عبر وسطاء محليين، ويهدف إلىٰ مسخ الهوية الإسلامية من المجتمع السعودي. وتجسدت بعض ملامح هذا الصراع في الامتناع عن منح سعيد السريحي، ناقد أدبي حدثي، شهادة الدكتوراه، واضطرارًا الغذامي صاحب كتاب الخطيئة والتكفير إلىٰ ترك جامعة الملك عبد العزيز في جدة إلىٰ الرياض.

لكن تلك المعركة مع التغريب، سواء الصريح في صورته العلمانية، أو الضمني في صورته الإسلامية: التنوير، أو في صورته السياسية، اقتضت اطلاعا علىٰ الكتابات الفكرية المختلفة، بما فيها السياسية، فيما أظهر الأزمة التي تعرف **بفقه الواقع**. فقد لقي ذلك التوجه من الشباب السلفي في مرحلة الصحوة أوائل التسعينيات، معارضة من كبار المشايخ التقليديين والجاميين، الذين رأوا ذلك يصرف الشباب عن حقيقة العلم الشرعي، وأن طالب العلم يصير مجرد قارئ عادي، يتابع الجرائد والقنوات السياسية.

رأت الجامية أن ما يسمىٰ فقه الواقع هو الأساس الركين الذي تستند إليه الصحوة

في تخطئة فتوىٰ هيئة كبار العلماء حول الاستعانة بالحلفاء الغربيين ضد العراق، ومن ثم شن ربيع المدخلي حربًا شعواء علىٰ ما يسمىٰ فقه الواقع، ورأىٰ أنه مؤامرة خبيثة علىٰ الكتاب والسنة، وأنه ليس علمًا ولا فقهًا[1]، وأما المبررات التفصيلية الداعية لعدم الاعتبار لهذا الفقه، فأنه يحمل أهدافًا سياسية خطيرة منها:

١- إسقاط المنهج السلفي، لأن فقه الواقع لا يختلف عن مبدأ الصوفية في التفريق بين الشريعة والحقيقة إذ هدفهم إسقاط الشريعة.

٢- الاستيلاء علىٰ عقول الشباب، والفصل بينهم وبين علماء المنهج السلفي بعد تشويه صورتهم بالطعون الفاجرة.

٣- اعتماده علىٰ التجسس.

٤- اعتماده علىٰ أخبار الصحف والمجلات التي تحترف الكذب.

٥- من أركان هذا الفقه المزعوم التحليلات السياسية الكاذبة الفاشلة، وقد أظهر الله كذبها وفشلها، ولاسيما في أزمة الخليج .

٦- إنه يقوم علىٰ تحريف نصوص القرآن والسنة، ويقوم علىٰ تحريف كلام ابن القيم في فقه الواقع.

٧- يقوم علىٰ الجهل والهوىٰ.

٨- يقوم علىٰ المبالغات والتهويل.

أما الاتجاه الصحوي فعمد إلىٰ الاستدلال علىٰ المداخلة بكلام مشهور لابن القيم، في إعلام الموقعين عن احتياج المفتي لفقه بالحكم وفقه بالواقعة محل الحكم، وبكلام للألباني حاصله أن: «معرفة الواقع للوصول إلىٰ حكم الشرع واجب من الواجبات التي يجب أن يقوم بها طائفة مختصة من طلاب العلم المسلمين النبهاء، كأي علم من العلوم الشرعية، أو الاجتهادية، أو الاقتصادية، أو العسكرية، أو أي علم ينفع الأمة الإسلامية ويدنيها من مدارج العودة إلىٰ عزها ومجدها وسؤددها . . . **إلىٰ أن قال**: ومما يجب التنبيه عليه في هذا المقام أن أنواع الفقه المطلوبة من جملة المسلمين فقط ذلك الفقه المذهبي الذي يعرفونه ويتلقفونه أو هذا (الفقه) الذي تنبه إليه

---

(١) انظر: «أهل الحديث هم الطائفة المنصورة»، للمدخلي: (ص ٩٣-٩٤).

ونبه عليه بعض الشباب الدعاة حيث إن أنواع الفقه الواجب علىٰ المسلمين القيام بها -ولو كفائيا علىٰ الأقل- أكبر من ذلك كله وأوسع دائرة منه، فمن ذلك مثلا (فقه الكتاب)، و(فقه السنة)، و(فقه اللغة)،و(فقه السنن الكونية)، و(فقه الخلاف) ونحو ذلك مما يشبهه وهذه الأنواع من الفقه بعمومها لا تقل أهمية عن نوعي الفقه المشار إليهما قبل سواء منها الفقه المعروف، أم (فقه الواقع) الذي نحن بصدد إيضاح القول فيه»[1]. ولعل أقوال الألباني المتقاطعة في غير موضع مع أقوال شرائح من السلفيين هي التي حدت بربيع المدخلي لأن يقول: «سلفيتنا أقوىٰ من سلفية الشيخ الألباني»[2]، وأن يتحمل عبارات غريبة بسبب قولة في نفي ما يعرف بفقه الواقع، كأن يقول مرة: «إن الشيخ بن باز عالم فاضل ولكنه إنسان مشغول ... فقال السائل: يا شيخ راح يقولون ما يفقه الواقع؟ فقال ربيع: الشيخ يفقه الواقع لكن ما يفقه الواقع كله مثل الله»[3].

يقول أبو الحسن المأربي في نقد الموقفين: «سلك هؤلاء -يعني ربيعا وأتباعه- مسلك الحزبيين الذين اتهموا العلماء بالجهل بالواقع فادعىٰ هؤلاء جهل العلماء بواقع الجماعات والأحزاب، وعدم معرفتهم بمسائل المنهج، وعلىٰ فحش الطائفتين إلا أن قول هؤلاء أفحش قولا من قول الحزبيين الأوائل، فإن الأوائل اتهموا العلماء بجهل الواقع السياسي والاقتصادي والعسكري وهذه أمور لم يدع العلماء التخصص فيها ... ولا عيب عليهم في ذلك، وإن كانوا يعلمون منها ما يحتاجون إليه،أما هؤلاء فاتهموا العلماء بالجهل بمنهج أهل السنة والجماعة في الفرق والجماعات، وبعد معرفة الحزبية وقواعدها وأساليبها، فاتهموا العلماء بالجهل بجزء عظيم من الإسلام وفي تخصصهم الذي سلمت لهم الأمة به، فأي الفريقين أعظم؟!»[4].

---

(١) انظر: «سؤال وجواب حول فقه الواقع»، للألباني: (ص ٢٢).

وانظر: سلسلة مقالات بعنوان: «كيان جديد» لمحمد سرور بن نايف زين العابدين، في مجلة «السنة»، العدد (٥٨)، (ص ٨٤-١٠٢).

(٢) انظر: «الدفاع عن أهل الاتباع»، لأبي الحسن المأربي: (٢/ ٢٢٨).

(٣) ربيع المدخلي شريط الجلسة الثالثة من المخيم الربيعي

(٤) انظر: «الدفاع عن أهل الاتباع»، لأبي الحسن المأربي: (٢/ ٨٦-٨٧).

والغريب أن يعتبر عدم فقه العلماء، أو بعضهم، للواقع، اتهامًا يتهم به من يعبر عنه. فإن ذلك من أكثر الحقائق الواقعة ملاحظة ومعرفة، فإن كثيرًا من السلفيين ليسوا مطلعين علىٰ كثير من المعلومات الضرورية عن الوقائع التي يتكلمون فيها، سياسية، أو علمية، أو حتىٰ اجتماعية.

يبقىٰ أن ذلك التصدي للاتجاهات التغريبية والتنويرية ظهر في سياقه العديد من الدراسات الصحوية المهمة، ككتاب سفر الحوالي: العلمانية.

ولكن الكتابات الصحوية في الإصلاح الثقافي والفكري دائرة في فلك محمد قطب، والدائرة المحيطة به: أنور الجندي، والبهي، وعلي جريشة، وغيرهم، وهي كتابات تتسم بالتأخر التاريخي، وكثير من المضامين الأيديولوجية التي اشتغلت بالنقد قبل أن تستفرغ وسعها في تحرير المادة المعرفية لما تنقده.

ومن الصحيح أنه نشأت مؤخرًا هبّة جديدة من الشباب السلفي، تسعىٰ لتجويد أدواتها المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحتىٰ العلمية، بالإضافة للاطلاعها علىٰ واقع عصرها، وصاحب ذلك تأسيس العديد من مراكز الأبحاث الجديدة، ولكن الطريق ما زال طويلًا أمام هذه الجهود حتىٰ يكون نتاجها نتاجًا قادرًا علىٰ مضارعة نتاج العلمانيين في تلك المجالات. ولكن الخطوة في نفسها مقبولة ومطلوبة بلا شك.

وبما أن موضوع الغرب والموقف منه، والتغريب، هو المسألة الأساسية التي يدور عليها الإصلاح الثقافي الحركي -باستثناء الاتجاه الأصولي الذي يرجع الإصلاح إلىٰ نفس الأصول في نسخة التصفية والتربية- فإننا سنعرض بالتحليل والنقد لأهم نموذجين سلفيين قراءة الغرب، وهما: السلفية الصحوية أو الحركية، والسلفية الجهادية.

(٣)

يطلق مصطلح «الصحوة» إطلاقًا خاصا في الغالب علىٰ النشاط الديني السلفي في التسعينيات من القرن الماضي، قبل بقليل وأثناء وبعد حرب الخليج الثانية، التي

ترتبت علىٰ غزو صدام حسين للكويت مما أدىٰ لاستعانة دول الخليج، وعلىٰ رأسهم السعودية والكويت بتحالف دولي وعربي كبير لتحرير الكويت (١٩٩١م)[1]، والذي ارتبط -حينها- بأسماء مثل سفر الحوالي، وسلمان العودة.

كان ذلك الخطاب حركيًا مشحونًا بمضامين لم تتعود الحركة السلفية العلمية التقليدية علىٰ إثارتها، فاهتم ذلك التيار بالسياسة المعاصرة، وموقع الدول الإسلامية فيها، وكذلك اهتم بالسياسة الدولية، وأوزان القوىٰ فيها، فعلىٰ سبيل المثال فإن من المدونات الرائجة، فيما يتعلق بصورة الغرب، عند ذلك التيار، علىٰ صغرها، رسالة «قادة الغرب يقولون: دمّروا الإسلام وأبيدوا أهله» لجلال العالم، الذي يحشد مجموعة من أقوال وتصريحات العديد من القادة والوزراء والبرلمانيين الغربيين، التي تتضمن عداء للإسلام ورغبة في تدميره.

زاد وهج الصحوة مع اشتعال الصراع في الخليج ودخول الغرب طرفا مباشرة فيه بعد استعانة الخليج به. فبالنظر إلىٰ سفر الحوالي نجده قد طرح رسالته الأكاديمية حول «العلمانية نشأتها وتطورها»، في بحث مثّل نقلة نوعية في طبيعة الكتابات السلفية عن المذاهب والأفكار المعاصرة، حيث استعمل الحوالي لأول مرة ذخيرة معقولة من الكتب الغربية، وبحث في العلمانية وفق منظورات أرحب من المنظور الإسلامي المعهود، مما فتح أفق الحوالي علىٰ مساحات واسعة من النظر في السياسة والاقتصاد الدوليين والعربيين، وعلاقتهما بالعلمنة، وكذلك في بحث آخر له بعنوان «مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة»، وهو في رأينا أكثر أهمية في التعبير عن قراءة الحوالي للمنجز الفكري والحضاري الغربي.

ومع نشوب أزمة الخليج، نهض الحوالي في بيان خطر استجلاب القوات الغربية -الصليبية- إلىٰ الخليج، فألقىٰ العديد من المحاضرات المشهورة آنذاك، علىٰ رأسها محاضرة «فستذكرون ما أقول لكم»، ومحاضرة: «ففروا إلىٰ الله»، وكان قد طرح في محاضرة بعنوان «العالم الإسلامي في ظل الوفاق الدولي» تصورا حول دخول أمريكا لمنطقة الخليج، وكتبه في مذكرة بعنوان «كشف الغمة عن علماء الأمة»، المعروفة

---

(١) راجع: محمد العبد الكريم، صحوة التوحيد: دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي، (١٠٣)، وخالد المشوح، التيارات الدينية في السعودية، (١٠٢-١٠٣).

بعنوان «وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج»، ثم كتب كتابا حول مسألة الاستعانة، تم منعه من هيئة كبار العلماء، لكن سُرِّب، أو سُرِّبت أغلب مضامينه، وحصل علىٰ إثر ذلك سجال معروف مع الشيخ الجامي حول تلك المسألة، واعتقل جراء تلك الأزمة، وأفرج عنه عام (١٩٩٩م)[1]، أما سلمان العودة الذي نشط في تلك الأحداث أيضًا علىٰ نحو مماثل، فقد ألقىٰ محاضراته الشهيرة في ذلك الزخم «أسباب سقوط الدول» (١٤١١هـ)، و«تحرير الأرض أم تحرير الإنسان»، و«دلوني علىٰ السوق» (١٤١٢هـ)، وانتهىٰ الأمر بسجنه (١٩٩٤م)، حتىٰ خروجه (١٩٩٩م)[2].

ومن الواضح أن مضامين ذلك الخطاب وموضوعاته كانت أمرا جديدا علىٰ الساحة السلفية، ولذلك قوبل بالكثير من التحفظ والقلق، كما تقدم، ولاسيما من البيئات المحلية التي ظهر فيها، حيث كان ينظر إليهم علىٰ أنهم مثيرو فتنة، أو راغبون في تغيير السلطة. حتىٰ حذر من هؤلاء الرموز الصحوية الشابة كبار العلماء آنذاك كابن باز وابن عثيمين.

ويشيع في الخطاب السلفي الحركي بعامة الكتابات عن كثير من الموضوعات الغربية، كالليبرالية، والعلمانية، والديمقراطية، ونحوها من المناحي السياسية والثقافية، بغرض غربلتها، وبيان موقف الإسلام منها، بما لا تتسع تلك العجالة لاستقصائه فضلا عن تحليله، ولكن نذكر منها: «حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها»، و«الليبرالية نشأتها ومجالاتها» لعبد الرحيم السلمي، و«الليبرالية في السعودية والخليج» لوليد بن صالح الرميزان، و«معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية» لعبد العزيز مصطفىٰ كامل، و«الدولة المدنية» لأحمد سالم، و«حقيقة الديموقراطية» لمحمد شاكر الشريف، و«الديمقراطية في الميزان» لسعيد عبد العظيم، و«الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي» لفهد العجلان، وغيرها العديد من الكتب التي تتناول مسائل تفصيلية كالانتخابات، والمجالس النيابية، والقوانين، وغيرها من الأدوات السياسية التي تتقاطع مع رؤية الغرب ومفاهيمه، ولكن يصعب حصرها في ذلك المقام، لخروجها عن موضوعه المباشر.

---

(١) عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، (١٧٧)، (١٨٣-١٨٥).

(٢) المرجع نفسه، (٢٠٨).

ولكننا نقف هنا مع مفكر مركزي في الصحوة الإسلامية، وهو المفكر المصري محمد قطب (١٩١٩-٢٠١٤م)، شقيق المفكر المركزي الآخر سيد قطب، وإنما ذكرناه هاهنا لاستقلاله عن المدرسة الإخوانية إلىٰ حد ما، منذ لحاقه بالسعودية في ستينيات القرن الماضي، حيث مثّل مزجا واضحا بين العقيدة السلفية، والرؤية الحركية الإخوانية، في سلفنة واضحة لها، بحيث شكّل قطب -دون مبالغة- مدرسة فكرية مستقلة، لها عشرات التلاميذ والأتباع والمستفيدين، ويعزو كثير من الباحثين -غير بعيدين عن الحقيقة- المدرسة الحركية -السعودية بخاصة- التي يطلق عليها «الصحوة»، إلىٰ أفكاره وأبحاثه، ويتجلىٰ ذلك أكثر إذا عرفنا أنه كان المشرف علىٰ العديد من الرسائل الجامعية المهمة، ومنها رسالة «العلمانية» السابق ذكرها لسفر الحوالي، و«ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي المعاصر» له أيضا، ورسالة «الولاء والبراء» لمحمد سعيد القحطاني، و«محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية» لخليل الرحمن عبد الرحمن، و«جوانب من الغزو الفكري المعاصر» لمحمد أمين بن إدريس الإسماعيلي.

يبدو الهم الاستغرابي واضحا في دراسات قطب، فالغرب هو المنافس الحضاري الخطير للإسلام، فتكثر المضامين الاستغرابية في كتبه، التي يبحث كثير منها في الواقع الإسلامي، ومن أهم تلك الكتب تعلقا ببحثنا: «واقعنا المعاصر»، و«المسلمون والعولمة»، و«رؤية إسلامية لأحوال العالم العاصر»، و«من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر»، و«المستشرقون والإسلام»، و«مفاهيم ينبغي أن تصحح»، وأما أهمها، وأكثرها محورية؛ فهو «مذاهب فكرية معاصرة»، وهو الذي سنقف عنده علىٰ عجل.

ينطلق قطب من حقيقة قوة وهيمنة الحضارة الغربية في تلك المرحلة، حيث «تسيطر اليوم أوروبا بكل قوتها علىٰ العالم كله»[1]، وتفرض أفكارها المادية الخطيرة عن الكون والعلم «إما عن طريق التسرب التلقائي الذي ينشأ من تقليد المغلوب للغالب، وإما عن طريق الغزو الفكري المتعمد، الذي يبثه الغالب في فكر المغلوب ليضمن تبعيته له وعدم خروجه علىٰ طاعته»[2]، وليس ذلك هو السبب الوحيد، بل إن السبب

(١) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، (٥).

(٢) المرجع نفسه.

الأهم هو «غياب البديل الذي يمكن أن يأخذ مكان هذه الأفكار والمذاهب والخرافات إذا تبين عدم جدارتها بالاتباع»[1]. ومن هنا يتعرض قطب في قراءة مكثفة لنقد أهم المذاهب والأفكار الغربية المختلفة، في السياسة والاقتصاد والاجتماع، والوجود: الديمقراطية، والشيوعية، والعلمانية، والعقلانية، والقومية الوطنية، والإنسانية، والإلحاد. والغرض البحثي الذي يسعىٰ لإثباته أن «هذه الأفكار والمذاهب هي انعكاس لظروف محلية بحتة في أوروبا، وليست كما هي في حس الأوروبيين ومن يدور في فلكهم من الشعوب المغلوبة «قيما» قائمة بذاتها، ولا أفكارا «إنسانية» تنبع نبعا ذاتيا من كيان «الإنسان» بوصفه إنسانا»[2].

الأكثر أهمية -في تقديرنا- هو ما طرحه قطب في فصلين ممهدين عن سبب مادية الغرب، وهجومه علىٰ الدين، والذي أدىٰ إلىٰ علمانيته، وإلحاده، ويحصر قطب السبب في أمرين، هما: أولا: فساد الكنيسة ورجال الدين، فإنه «لم تعرف أوروبا قط دين الله المنزل علىٰ حقيقته الربانية. إنما عرفت صورة محرفة من صنع الكنيسة الأوروبية لا صلة لها بالأصل المنزل»[3]، وثانيا: دور اليهود في إفساد أوروبا، عن طريق الإفساد العلمي، الذي تمثل في أشهر النظريات العلمية: داروين والتطور، ماركس والشيوعية، فرويد والتحليل النفسي، دوركايم وعلم الاجتماع[4]، وكذلك امتد أثرهم لواقع المجتمع الصناعي، فإنه «لئن كان «العلماء» قد قاموا بهذا الدور فقد كانت عصابات أخرىٰ تقوم في ذات الوقت بعملية لا تقل خطورة -بل قد تكون أشد خطورة- هي إقامة مجتمع في عالم الواقع، منسلخ من الدين والأخلاق والتقاليد، قائم علىٰ غير أساس منه»[5]، فوقع المجتمع الصناعي في يد اليهود، فأثقلوه بالربا، وأفسدوه بالبغاء. ويعتمد قطب علىٰ بعض المصادر المألوفة -التي صارت مألوفة بكتاباته في واقع الأمر- ككتاب وليم كار «أحجار علىٰ رقعة الشطرنج»، كثيرا،

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، (٦).

(٣) المرجع نفسه، (٩).

(٤) المرجع نفسه، (٩٣-١١٨).

(٥) المرجع نفسه، (١١٩).

وبروتوكولات حكماء صهيون[1] وكتاب ألكسيس كاريل «الإنسان ذلك المجهول»[2].

ويطرح قطب في نهاية عمله السؤال المهم عن الحل، لقد جربت أوروبا كل المذاهب التي سردها في كتابه، «قالوا العقل . . . وقالوا الطبيعة . . . وقالوا النفس البشرية . . . وقالوا العلم . . . وقالوا الفلسفة . . . وقالوا كل ما يخطر في بالهم، ثم خرجوا من ذلك كله بما وصلوا إليه آخر الأمر: القلق والجنون والضياع والحيرة والأمراض النفسية والعصبية والانتحار والخمر والمخدرات والجريمة والانحلال والمسخ الذي يشوه الفطرة . . . والهبوط الخلقي والفكري والروحي في كل ميادين الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية . . . علىٰ مستوىٰ الأفراد والجماعات والشعوب والدول كلها علىٰ السواء! وتحول الإنسان إلىٰ آلة للإنتاج المادي في صباحه، وحيوان»[3]، فإنه «حين انفلت الناس في الجاهلية المعاصرة من قيد «الدين» فقد وقعوا في عبوديات لا حدود لها»[4]، فعلىٰ البشرية اليوم «إن أرادت النجاة من الهاوية المحتومة -أن تبحث عن الدين الحق. الدين الذي يؤمن العقيدة الصحيحة في الله، والمنهج الصالح للحياة»، الذي لا يوجد فصاما مصطنعا بين الإيمان بالغيب والإيمان بالمحسوس ولا بين العلم والإيمان، ولا بين التقدم المادي والقيم، الدين الذي يقيم حضارة إنسانية متكاملة، لا يهمل شيئا منها، الدين الذي يؤمن بالعدل السياسي والاجتماعي والاقتصادي[5].

يعد هذا العمل، وإطاره التمهيدي -علىٰ الأقل- فكرًا قياسيًا للصحوة ورؤيتها للغرب، بلا مبالغة، ولو أراد الباحث أن يتقصىٰ آثار ذلك المباشرة وغير المباشرة في الكتابات الصحوية فإنه لا ينتهي. فقط نكتفي بالإشارة إلىٰ بعض الكتابات التي تمشي في نفس الاتجاه، والتي استفاد كثير منها من طروح قطب نفسه، وأبرزها أعمال

---

(١) المرجع نفسه، (٨٤-٨٧).

(٢) المرجع نفسه، (٦٤٢).

(٣) المرجع نفسه، (٦٤٢).

(٤) المرجع نفسه، (٦٤٤).

(٥) المرجع نفسه، (٦٤٨).

المفكر الإسلامي المصري أنور الجندي (١٩١٧-٢٠٠٢م)، ومنها: «التجربة الغربية في بلاد المسلمين»، و«التفسير الإسلامي للفكر البشري: الأيديولوجيات والفلسفات المعاصرة في ضوء الإسلام»، و«التيارات الوافدة»، و«الثقافة العربية المعاصرة في معارك التغريب والشعوبية»، و«المجتمع الإسلامي المعاصر في مواجهة رياح السموم»، و«الضربات التي وجهت للانقضاض علىٰ الأمة الإسلامية»، «المؤامرة علىٰ الإسلام»، و«شبهات التغريب»، و«سقوط الأيديولوجيات وكيف يملأ الإسلام الفراغ»، و«طه حسين: حياته وفكره في ميزان الإسلام»، و«فساد النظام الربوي في الاقتصاد العالمي»، و«كيف يحتفظ المسلمون بالذاتية الإسلامية في مواجهة أخطار الأمم». كذلك محمد محمد حسين (١٩١٢-١٩٨٢) في كتابه المؤثر «الإسلام والحضارة الغربية» الذي يرصد فيه حركة التغريب، منذ رفاعة الطهطاوي، وحتىٰ طه حسين، ويستعرض آليات التغريب المختلفة في السياسة والأدب. وهو عمل مهم من حيث تأثيره، واستفادة الإسلاميين من مواده. ومحمد جلال كشك (١٩٢٩-١٩٩٣م)، الذي وجدت مضامين استغرابية صحوية كثيرة في كتاباته، أبرزها «الغزو الفكري»، و«الماركسية والغزو الفكري»، و«القومية والغزو الفكري: الحق المر»، و«النكسة والغزو الفكري: ماذا يريد الطلبة المصريون»، و«النابالم الفكري»، و«قراءة في فكر التبعية»، و«جهالات عصر التنوير»، وغير ذلك.

(٤)

لا خلاف، ولا خفاء، في أن التيار الجهادي هو أوضح وأصرح وأظهر التيارات الإسلامية عداء للغرب، حضارته وسياساته، إنه بحسب المنظر المغربي محمد الفزازي -جهادي سابق-: «الغرب أيها الناس! (جنة) الكفار، جنة ظاهرها التكنولوجيا والعلم والعمل، وباطنها من قبله العذاب -إنه الغرب الذي بنىٰ حضارته الحاضرة بالتلصص والسرقة والنهب والسلب والقهر والسيطرة والاستعمار»[1].

(١) محمد الفزازي، الغرب عصارة الجاهلية الحديثة، منبر التوحيد والجهاد.

التيار السلفي الجهادي هو تيار مسيّس حتىٰ النخاع، فالسياسة لب الدين، وإقامة الخلافة هي الهدف النهائي، وكل العوائق يجب أن تزال، وعلىٰ رأس تلك العوائق: الغرب، أمريكا وأوروبا، وما النظم الإسلامية المتحكمة إلا عميلة لذلك النظام الدولي للحيلولة دون قيام دولة لإسلام. ومن ثم فإن الزخم السياسي، والاستغراب في ذلك التيار لا نظير له كما وكيفا في التيارات السلفية التقليدية، بلا ولا مقاربة في حقيقة الأمر، ولا ينافسه في ذلك المجال إلا التيار التنويري، الذي يطرح سؤال الغرب والتغريب كثيرا، كما رأينا، وكذلك التيار الحركي.

من الأفكار التي تصوغ رؤية الجهاديين للغرب نظرية «المركز والهامش»، فلا يلتبس منظرو الجهاديين في رؤية أن النظام الدولي بعد الحربين العالميتين ليس فوضويا، بل يتكون من «المركز»، وهو أمريكا والقوىٰ الكبرىٰ في الغرب، و«الهامش»، وهي القوىٰ الضعيفة التي لا تشكل طبيعة النظام، يحتكر «المركز»: التسلح، والنفط، والغذاء، ويمارس «العولمة» علىٰ «الهامش»، لمسخ هويته واستنزافه ماديا وثقافيا[١]. علىٰ صعيد مواز تشكل اتفاقية سايكس - بيكو (١٩١٦) محورا مركزيا في الفكر والمدونة الجهادية، فهي ثمرة الفكر الغربي الاستعماري، وهي التي أدت لتمزق المسلمين، سياسيا، واقتصاديا، وفكريا، وحتىٰ دينيا. وتأسيسا علىٰ عقيدة التوحيد فإن موقف السلفية الجهادية من الجماعات الإسلامية كافة يتحدد بالنظر إلىٰ تفاعلها سلبا أو إيجابا مع ما أنتجته «سايكس - بيكو» من مؤسسات وأنظمة وقوانين وأيديولوجيات ومفاهيم ومصطلحات، وغيرها[٢]، تلك الاتفاقية مرفوضة شرعيا وسياسيا واستراتيجيا بما لا يحتمل جدالا في الفكر الجهادي[٣]. وبموازاة الاهتمام بتلك الاتفاقية في القديم، فإن التيار الجهادي يهتم بالقضية الفلسطينية في الحديث، فهي الكارثة التي تجسد ضعف المسلمين، ماديا، وعقديا، وهي أم المصائب، والتي لن تعود للأمة كرامتها، ولا وحدتها، إلا بحلها[٤].

---

(١) أكرم حجازي، دراسات في السلفية الجهادية، (١٠٣-١٠٨).

(٢) أيمن الظواهري، المعادلة الصحيحة، شريط مرئي، مؤسسة السحاب، (٢٣/ ١/ ٢٠٠٧م).

(٣) أكرم حجازي، دراسات في السلفية الجهادية، (١١٢-١٢١).

(٤) المرجع نفسه، (٢٠١-٢١٠).

ونظريا، وكما تستفيض المدونة الجهادية في بيان وجوب الجهاد، ومنزلته، ودوافعه، فإنها تسعىٰ لبيان مظاهر الضمور في الحضارة الغربية -كما سيأتي-، كذلك تسعىٰ لتقويض الأساس النظري للفكر السياسي السائد في الغرب، وهو الديمقراطية، كأداة سياسية لليبرالية، فنجد في الأدبيات الجهادية زخما كبيرا، مكتوبا ومسموعا، فيما يتعلق بالديمقراطية، ويتركز علىٰ أربع محاور رئيسة: بيان مناقضتها للإسلام وأنها كفر ودين ينافي دين الإسلام، ونقض أسسها الفكرية الغربية، ثم السجال مع التيارات الإسلامية التي ترىٰ صوابها نظريا أو عمليا، ثم بيان تناقضها ونفاقها في الممارسات الغربية. تتنوع الكتابات الجهادية حول تلك المحاور بعضها أو جميعها؛ «الديمقراطية دين» لأبي محمد المقدسي، و«حكم الإسلام في الديمقراطية»، و«الحرية بين الإسلام والديمقراطية»، و«الديمقراطية كما تمارسها أمريكا»، و«الديمقراطية القذرة»، أربعتهم لأبي بصير الطرطوسي، و«الدمغة القوية لنسف العقيدة الديمقراطية» لعلي بن حاج، و«الديمقراطية الصنم العصري» لأبي يحيىٰ الليبي و«الديمقراطية» لأبي مصعب الزرقاوي، و«مشركون في سبيل الله»، و«إسلاميون في الوحل الديمقراطي»، كلاهما لأبي المنذر الشنقيطي، كأمثلة. من الواضح أن الديمقراطية بما أنها وسيلة تداول سلمي للسلطة تمثل تضادا وجوديا للفكرة الجهادية القائمة علىٰ التغيير بالقوة أولا، ثم هي منظور غربي يخالف ثوابت عقدية، علىٰ رأسها الحاكمية للشريعة، وهذا يفسّر سبب ذلك الاهتمام.

بالدخول مباشرة في مضامين الاستغراب الجهادي؛ نستعرض الإصدار المرئي الطويل «الغرب والنفق المظلم» (٢٠١٠م)[١]، الذي يجمع آراء جماعة من المنظرين الجهاديين، مثل: أيمن الظواهري، وأبي محمد المقدسي، وأبي قتادة الفلسطيني، وسعد بن زعير، وأبي النور المقدسي، وأبي يحيىٰ الليبي، وأبي عمر البغدادي، وعطية الله الليبي، وغيرهم؛ حول الغرب وسياساته من العالم الإسلامي، وموقف التيار الجهادي منها، مع بيان استطراد تلك المضامين في المدونة الجهادية سريعة. فيتعرض أولا للأزمة الاقتصادية الطاحنة التي يتعرض لها الغرب بعامة، والاقتصاد الأمريكي بخاصة، باستعراض إحصاءات ومعلومات اقتصادية، ما يبشر بأزمة تلك

(١) مفرّغ في منبر التوحيد والجهاد.

الحضارة وزوالها، وبما يبين للشعب الأمريكي كيف أن محاربة أمريكا للإسلام تستنزف موارده في حروب عبثية، ولا يعود الضرر إلا علىٰ الشعب الذي يزداد فقرا، ويستعرض تقريرا مصورا حول بعض المواطنين الأمريكيين الذي يقطنون الملاجئ بسبب حجز البنوك علىٰ مساكنهم بسبب العجز عن دفع أقساط القروض. يشيع ذلك المضمون في العديد من الأعمال الجهادية، «أمريكا والصعود إلىٰ الهاوية» للمنظر الجهادي السعودي يوسف العييري، و«سقوط الحضارة الغربية في جوانتامو» للمنظر المصري هاني السباعي، مثلا.

من الجدير بالانتباه أن الخطاب الجهادي فيما يتعلق بحربه لأمريكا والغرب، لا يريد أن يتبنىٰ خطاب إبادة هوياتيا، بمعنىٰ أن الغرض من تلك الحروب الإجهاز علىٰ الحضارة الغربية، وإخراجها من التاريخ، بل يتبنىٰ الخطاب الجهادي -الشائع- خطاب دفع عدوان الغرب عن الإسلام والمسلمين، وأن ذلك هو سبب جهاده للغرب. يقول عطية الله الليبي في الإصدار المرئي واصفا نمط المعيشة الغربي المادي والموقف منه، وأنه ليس سبب جهادهم المباشر: «نعم نحن نكره نمط عيشهم المادي الفاسد الذي لا يُرضي الله، ولكن ليس هذا هو سبب الحرب المباشر أو الأهم فضلًا عن أن يكون الوحيد، بل السبب الأهم هو اعتداؤهم علينا وجرائمهم في حقنا وحق أمتنا وشعوبنا، إنهم يعتدون علينا منذ عقود بالاحتلال المباشر أولًا، ثم بإقامة الأنظمة العميلة الموالية لهم في بلداننا، ثم بدعم هذه الأنظمة والحكومات الفاسدة ضد شعوبها المطالبة بالحرية والمريدة للتمسك بالإسلام، بالإضافة إلىٰ استهزائهم بديننا وبرسول الله؟»، وهو يشبه قول المؤسس للجهاد في جيله الثاني: أسامة بن لادن، في مقولته الأيقونية: «أقسم بالله العظيم الذي رفع السماء بلا عمد: لن تحلم أمريكا، ولا من يعيش في أمريكا بالأمن قبل أن نعيشه واقعا في فلسطين، وقبل أن تخرج جميع الجيوش الكافرة من أرض محمد صلي الله عليه وسلم»، وهذا يتفق مع مقوله أخرىٰ تأسيسية لابن لادن -لكنها أقل شهرة-، وهي قوله: «لسنا جامدين، سندور حيث تدور العقيدة»[1]. إذا يبدو الهدف الجهادي متبلورا بعد تلك المقدمات

---

(١) شريط: «العلم للعمل- الجزء الثاني»، وهو الشريط الذي بثته القاعدة بمناسبة مرور خمس سنوات علىٰ ذكرىٰ (١١ سبتمبر)، المشهور بـ«بشريط التوثيق لأحداث سبتمبر».

والمسوغات، كما يرىٰ أبو يحيىٰ الليبي: «جاءت هذه الصحوة الجهادية المباركة العامة والعارمة لترد الأمور إلىٰ نصابها، وينقسم العالم بعدها إلىٰ معسكرين متميزين، ويتقابل الفريقان بدعوتين متباينتين، لا يكاد يلتبس أمرهما علىٰ أحد، وانفضح الغرب الجشع المتوحش الذي طالما موَّه بشعارات حقوق الإنسان، ودعاوىٰ المساوات والحرية والحضارة، . . .».

وهنا يأتي اللب المقصود بالتركيز علىٰ العمل الجهادي الأكبر في العصر الحديث، وهو هجمات ١١ سبتمبر (٢٠٠١)، أو «غزوة مانهاتن» كما يعبّر عنها في الأدبيات الجهادية، فكما يقول المعلق: «وكان من الآثار المباركة للغزوات علىٰ أمريكا أن جرَّت الدولة المارقة أمريكا إلىٰ حربٍ مكشوفةٍ واضحة مع أمة الإسلام تمثلت في أجلىٰ صورها في العراق». وتحظىٰ هذه العملية بحفاوة كبيرة في السياق الجهادي، سواء علىٰ مستوىٰ التأصيل الشرعي، والرد علىٰ المخالفين في مشروعية مثل تلك العمليات التي تستهدف المدنيين، أو علىٰ مستوىٰ بيان المسوغات والمبررات الواقعية والسياسية، ومحاولة بيان كيف أن تلك الهجمات قد عادت بالخير علىٰ الإسلام والمسلمين؛ مثل: «الرؤية الشرعية لأحداث أمريكا» لأبي قتادة الفلسطيني، و«التأصيل الشرعي لأحداث أمريكا» لحسين بن عمر محفوظ، و«التأصيل لشرعية ما جرىٰ لأمريكا من تدمير» لعبد العزيز الجربوع، و«لماذا نقاتل أمريكا» لسليمان أبو غيث.

وعلىٰ المستوىٰ الاستراتيجي؛ ينظر كثير من مفكري القاعدة لتلك العملية في إطار مفهومين جهاديين للصراع مع الغرب -البعيد القوي- وهما: «توسيع المواجهة»[1]، و«تقريب العدو»، ففي وثيقة أعدها الزرقاوي بعنوان «استراتيجية القاعدة» تتحدث عن الأفق المستقبلي للقاعدة في عشرين عاما (٢٠٠٠-٢٠٢٠)، تتضمن برنامجا وخطوات محددة، كانت المرحلة الأولىٰ منها: «مرحلة الإفاقة» والتي تستمر (٢٠٠٧-٢٠١٠) أن الولايات المتحدة بردها السريع علىٰ هجمات ١١ سبتمبر قد «ابتلعت الطعم» بالكامل وحتىٰ الثمالة حين أقدمت علىٰ احتلال العراق وأفغانستان[2].

---

(١) أكرم حجازي، دراسات في السلفية الجهادية، (١٩٧-١٩٨).

(٢) نص الوثيقة في: فؤاد حسين، الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة، (٢٠٠-٢٠١٣).

يعرض الفيلم أيضًا تسجيلا لأسامة بن لادن يعرض فيه مبادرة للصلح مع الغرب، بشرط التراجع عن الاستعمار والتدخل في شؤون الدولة الإسلامية: «إني أقدم مبادرة صلحٍ لهم، جوهرها التزامنا بإيقاف العمليات ضد كل دولة تلتزم بعدم الاعتداء علىٰ المسلمين أو التدخل في شؤونهم، ومن ذلك المؤامرة الأمريكية علىٰ العالم الإسلامي الكبير، وهذا الصلح ممكن أن يجدد في حال انتهاء المدة الموقع عليها من الحكومة الأولىٰ، وقيام حكومة ثانية برضا الطرفين، وسريان الصلح يبدأ مع خروج آخر جندي لها من بلادنا، وباب الصلح مفتوح لمدة ثلاثة أشهر من تاريخ إعلان هذا البيان، ومن أبىٰ الصلح وأراد الحرب فنحن أبناؤها، ومن أراد الصلح فها قد أجبناه، فأوقفوا سفك دمائنا لتحفظوا دماءكم»، إلا أن ذلك العرض لم يلق ترحابا من الغرب بطبيعة الحال، كما يقول أيمن الظواهري: «فركبتم رؤوسكم، وأخذتكم العزة بالإثم، وقال وزير خارجيتكم جاك سترو: إن هذه المقترحات تستحق أن نقابلها بالازدراء، فذوقوا عاقبة غطرسة حكوماتكم»، و«مضىٰ بوش بحمد الله بعد هذه السنوات فاشلًا إلىٰ مزبلة التاريخ، وجاءت أمريكا بوجه جديد مخادع، يبتسم بينما يغرس في خاصرتنا نفس الخنجر الذي طعننا به بوش وأسلافه من صليبي أمريكا وأوروبا والغرب، ولكي يستمر أوباما في خداعه؛ ليمرر جرائم أمريكا ولتستمر الطغمة الحاكمة في سوق شعبها إلىٰ القتل والإفلاس من أجل إشباع نهمهم الذي لا ينتهي للأموال والمنافع لكي يستمر أوباما في كل ذلك لجأ لسياسية أسلافه من الكذب وبيع الأوهام»، لتستمر حروب الجهاديين ضد الحضارة الغربية حتىٰ تتوقف عن تدخلها وعدوانها.

ورغم أن تلك الخطابات جميعا إسلامية، باعتبار نسبتها وهويتها؛ إلا أن أسباب إعراضنا عن ذكر ملامح خطابها الاستغرابي، والتي أظنها واضحة، أنها إما خطابات منسحبة من الواقع، غير مشتبكة مع معطياته وأحداثه أصلا، علىٰ الأقل فيما يتعلق بالاستغراب، كالتيارات الصوفية، وجماعة التبليغ، وكثير من التيارات التقليدية، وبعض دعاة السلفية العلمية، والدعاة الجدد. وإما لأن خطاباتهم الاستغرابية ليست ذات أساس منهجي محدد، كخطابات علماء الدين الرسمي، فهم يعبرون عن خطاب الدول، بل -إذا تحرينا الدقة- يعبرون عن خطاب النظم السياسية الحاكمة، فإذا كان حداثيا متغربا؛ كان الخطاب الرسمي كذلك، أو، في أقل مستوياته، غير مناهض

للغرب، وإذا كان راديكاليا معارضا للغرب، سواء بخلفية يسارية، أو عروبية، أو وطنية، أو حتىٰ دينية أحيانا؛ فإن الخطاب الديني الرسمي يتماهىٰ مع ذلك، ويتشكل به. وإما -أخيرا- لأن خطاباتهم الاستغرابية ليست ذات مضامين مختصة بهم، بل هي من الخطابات الإسلامية الشائعة، عن مادية الغرب، وعلمانيته، ومحاربته للإسلام، والاستفادة من قواه العلمية والتقنية، وفضل الحضارة العربية الإسلامية عليه، ونحو ذلك من المضامين الذائعة في خطابات أغلب الإسلاميين، عند الحركيين والتنويريين والجهاديين، بل وغير الإسلاميين، وهذا يكثر في الخطابات الاستغرابية لكثير من دعاة السلفية العلمية والدعوية، وبعض التيارات التقليدية، ولأن طرحهم في ذلك يتسم بالبساطة، والتقليدية، فقد اكتفينا بذكر تلك المضامين عند التيارات التي تطرحها علىٰ نحو أكثر ثراء وتركيبا، واستغنينا بذلك هربا من التكرار.

(٥)

في هذا الجزء من مبحثنا سنحاول تقديم رؤية نقدية مختصرة للتصورات الصحوية عن الغرب، فمن زاوية ما؛ يمكن النظر لخطاب المودودي وسيد قطب وغيرهما من الإسلاميين الحركيين عموما باعتباره «ينتمي إلىٰ آفاق الفضاء الإيديولوجي الذي رسمت ملامحه العامة نصوص الأفغاني في نهاية القرن التاسع عشر، وبخاصة رسالته الرد علىٰ الدهريين. يتضح هذا عندما نعرف الدهريين الذين تتحدث عنهم رسالة الأفغاني. إنهم ممثلو الفكر الغربي المعاصر، فلاسفة الأنوار، والقائلون بالتطور، استنادا إلىٰ نظرية داروين، ثم دعاة الاشتراكية الطوباوية. نصوص سيد قطب كتبت وأعدت لتوجيه اختيارات في الأيديولوجيات المناهضة للحضارة الغربية، للاستعمار الغربي، للغرب بالمفرد، باعتباره عنوانا لمظاهر مادية ملحدة، آن أوان كشف وتهافت أسسها، لمصلحة تاريخ جديد، تؤدي فيه حضارة الروح الشرقية الإسلامية دور الريادة والزعامة، وقبل ذلك دور الإطاحة بالغرب وحضارته المادية»[1]، لربما لا يدرك كثير

(١) كمال الدين عبد اللطيف، الإسلام والغرب: صعوبات الحوار، في: الإسلام والغرب: الأنا والآخر، (٦٧).

من شرائح من السلفيين أنفسهم ذلك المؤثر، ربما أيضًا لانشغالهم بالمكون التوفيقي عند الأفغاني، لكن من المهم أن نشير إلىٰ ذلك، لنؤطر للاتصالية بين هذين التيارين الإسلاميين.

يمكن أن نطرح في ذلك الصدد ملاحظتين عامتين عن الخطاب الصحوي عن الغرب: عن تصوير الغرب، وأوهام الخطاب البديل.

أولًا: عن تصوير الغرب: يتم تصوير الغرب «الآخر» في الخطاب الصحوي علىٰ أنه مادي علماني فاحش، منحدر إلىٰ الفناء. هناك تقنيات معروفة في الاجتماع لتصوير الآخر علىٰ نحو شرير، وهي -في الواقع- متبادلة بين الشرق والغرب، وقد ذكرنا هذا أكثر من مرة، فلا غرو أن تكون مشتركة. ونقتصر علىٰ أن أهمها في الرؤية الصحوية:

(١) الاختزال: فأمريكا هي الشيطان الأعظم، أو المطلق، والغرب هم الصليبيون، والكافرون، هذا من حيث الهوية، وأما من حيث السياسة: فهي مجتمعات (وضعية) لا روحانية فيها لأنها تحكم بغير ما أنزل الله، وثقافيا هي الانحلال الخلقي، والتفلت، والنواميس غير المضبوطة بضابط. ولذلك فعندما يدور النقاش العربي حول مواجهة الآخر، فهو يدور حول أضداد تلك الصور هناك: (إما مع الغرب أو مع التراث)، (إما مع الوضعية أو مع الشريعة)، (إما مع الديمقراطية أو مع الاستبداد). الغرب يمارس الشيء نفسه، فالهوية العربية هي الاستبداد، والثقافة هي الخيمة، إلخ. يقوم ذلك المنظور علىٰ التشييء، بمعنىٰ جعل الأمور الحيوية أشياء جامدة، يمكن اختصار كل التعقيدات البشرية فيها، التشييء إن أمكن في العلوم الطبيعية -وهذا نفسه يفتقر إلىٰ الدقة-، فإنه يستحيل إجرائيا في الحالات البشرية المتشابكة من عوالم معقدة تجري عليه ويجري فيها. ليس الغرب ماديا خالصا إذن، وإلا فكيف نفسر المذاهب الرومانتيكية العريقة فيه، وكيف نفسر المذاهب الإنسانية، والوجودية، وكيف نفسر كم الفنون والآداب الذي فيه؟، نعم من الممكن إعطاء تفسيرات، وخلفيات تاريخية، ولكن معقد النقد هاهنا أن اختزال الغرب في أنه مادة لا روح فيه، ومأسسته علىٰ تلك الكيفية؛ هو أمر مجاف للموضوعية. **وللدلالة علىٰ أن هناك زوايا أخرىٰ من النظر لا يتعرض لها الخطاب الصحوي؛ فإنني أستثمر**

هنا تحليلا لجب، بغض النظر عن الحكم عليه، لمواقف الرحالة العرب الأوائل للغرب، ورؤيتهم للفنون الأوروبية، وهل هي مادية، تهدف للإمتاع واللذة، أم أخلاقية، تدل علىٰ قيم ومعان سامية، يقول: «نجد أن الذين استوعبوا الفنون الغربية استيعابا أخلاقيا لم يكونوا سوىٰ أقلية ضئيلة. أما الأغلبية الساحقة فنظرت إلىٰ هذه الفنون علىٰ أنها مجرد مهن يمتهنونها، ليس إلا. ثم إن معظم الذين مارسوا هذه المهن انتموا إلىٰ الطبقات الحاكمة أو الإقطاعية -إلا في لبنان-، أي أنهم نقلوا إلىٰ مهنهم الجديدة قيمهم ومواقفهم المادية القديمة، ومزجوها بالمظاهر المادية الخارجية التي تميز الفنون الغربية المقتبسة. فبسبب ثقافتهم السلبية المقلوبة عجزوا عن فهم المواقف الثقافية والقيم الأخلاقية المرتبطة بهذه الفنون، أو تقديرها، هذا هو، في رأيي، السبب الذي حال دون نجاح النظم الغربية في الشرق الأوسط وعقمها الثقافي»(١).

الأمر نفسه يقال علىٰ الانفلات الجنسي، فذلك ليس صفة أصيلة في كل الغرب، ولا في النماذج المركزية فيه، كإنجلترا مثلا، ففي كثير من البلاد الأوروبية تقمع مجتمعات محافظة تقليدية، وحتىٰ الظواهر التي يستدل بها عادة علىٰ تلك النظرة، كنمط الأزياء، أو ظاهرة الصداقة (البوي فريند) فإنها تتنمط هناك اجتماعيا، بحيث لا تكون (انحرافا)، فالصداقة مثلا تتشابه إلىٰ حد كبير مع الزواج العربي القديم، قليل الإجراءات الاجتماعية والاقتصادية، فلنا أن نتصور مثلا أن علاقة البويفريند لا يجوز أن تتعدد، وتتسم بطابع من الوفاء، وتعدد الصداقة فيها ينظر إليه نظرة شبيهة بالخيانات الزوجية، مما حدا ببعض المفتين الأوروبيين وغير الأوروبيين، لمحاول إزالة العائق الشرعي باقتراح زواج البويفريند. لسنا هنا بصدد الحكم القيمي أو الشرعي علىٰ ذلك برمته، فقط المطلوب هو النظر إلىٰ نمط اجتماعي في سياقه الاجتماعي كاملا، دون اجتزاء أو اختزال، بغرض التفسير المسبق.

(٢) الجنسنة Sexualisation: فكما أنه في الغرب: الشرق يعني الذكورة، الاستبداد والشهوانية وربما الشذوذ، وإهدار وضع المرأة. الأمر بالمقلوب في الشرق، فبنات الغرب لدىٰ الإسلاميين: فسادهن وانحرافهن «باسم الحرية» يجعلهن

---

(١) Gibb, *Studies in Civilization of Islam*, p. 332

مستباحات لكل باحث عن لذة عابرة. ثم عريهن في المجلات والشاشات يثنيهن عن الوقار الخاص بالفطرة البشرية، مما يجعلهن عرضة لشتىٰ أنواع الضياع والبغي والجرائم، هذا أولا، ثم هذا الآخر الغربي الذي «نؤنثنه» يرد عليه الإسلاميون بالإكثار من «الذكرنة»: الجهاد، القوة، الاقتحام، الغزو، الحرب[1]. وعمومًا فهذا التصور أعم من أن يختص بالإسلاميين، ولذلك ربما كان من الملاحظ أن الشرقي حين يطأ أرضا غربية فإنه يبحث بلهفة عن المرأة، وهذا واضح في العديد من الروايات المجنسنة، مثل «الحي اللاتيني» لسهيل إدريس، وقصة «حب مجوسية» لعبد الرحمن منيف، و«موسم الهجرة إلىٰ الشمال» للطيب صالح.

(٣) ما تسميه دلال البزري بالتفويت الزمني[2]، حيث يشتبك الغالب مع المغلوب في صراع الزمن. فالغالب يصادر تاريخ المغلوب ويتحدث باسمه، كما في استشراق الغرب، والمغلوب يبحث في الزمن نفسه ذودا عن ذاته، وبيانا لهيمنتها وحجيتها. فالعرب يستعينون بخيبر، وبصلاح الدين علىٰ سبيل المثال. المغلوب يؤول إلىٰ منفاه التاريخي، والغالب يتطلع إلىٰ اللحظة التي يتبدد فيها مغلوبه في اللازمن. التفويت يلهي عن الواقع، فترىٰ الغالب مصدوما بعنف انتفاضة المغلوب، وترىٰ المغلوب مستغربا من تكرر إخفاقاته.

هذه السمات الثلاثة هي أهم -وليس جميع- السمات التي تكثر في خطاب شرائح من السلفيين، وتكرس لعدم المعرفة بالآخر.

الملاحظة الثانية: عن أوهام الطرح البديل: الملاحظة السلبية العامة علىٰ خطاب شرائح من السلفيين هي الأوهام النرجسية المتعلقة بتقديم النقد الإسلامي والبديل الإسلامي، بمعنىٰ ظن الإسلاميين أنهم قادرون علىٰ حسم كل صراع تاريخي، وتقديم حل لكل معضلة، استنادا إلىٰ التراث والحصيلة الفقيرة من الثقافة المعاصرة.

وهنا نريد أن نميز بين أمرين يقع بينهما الخلط، وهو سبب ذلك الالتباس. فصحيح أن الوحي تبيان لكل شيء، وفيه هدىٰ ونور، ولكن مجرد الاستناد لذلك دون عمل علمي لا يقدم حلولًا للواقع، أو -بشكل أوضح- لمشكلات الواقع المستجدة.

---

(١) علي زيعور، المخرج من علائقية الذات والآخر داخل الدار العالمية للحضارة، (٤٠).

(٢) دلال البزري، الآخر: المفارقة الضرورية، في: صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، (١٠٦).

والأمر نفسه يقال بأريحية أكبر مع التراث. فلا يمكن حل المعضلات المعاصرة بمجرد الاقتباس الساذج من نصوص الوحي أو التراث، دون تفعيل ذلك بجهد بحثي جاد، بأدوات المعرفة الصحيحة، والملائمة للمجالات المعرفية المختلفة. فضلا عن أن نفس الفهم لشمولية الوحي لا يستلزم النص، أو حتىٰ الدلالة الواضحة علىٰ كل أمر من أمور الدين والدنيا، فإن الاجتهاد الدنيوي، في كثير من المسائل الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية قد وكلها الوحي لاجتهاد الناس فيما هو أصلح لهم، ووضع الأطر القيمية العامة لذلك، ونص أو دل علىٰ بعض المحكمات في بعضها، فتصور الصحوي الذي يكتب رسالة صغيرة يتصور أنه يهدم بها الأسس الفلسفية للعلمانية، أو الحداثة، أو الشيوعية، بمجرد الاستناد الساذج لنص الوحي، وبعض التأصيلات التراثية، دون شغل معرفي موائم لتلك المجالات؛ هو مجرد وهم، مجاف للحقيقة للأسف. التصور الأقرب للصحة في ذلك أن يصدر الفقيه فتوىٰ بشأن نظام ما، بشرط أن يكون علىٰ اطلاع تام عليه، يبين تعارضه مع محكمات الوحي. هذا القدر لا يمكن الاعتراض عليه إلا من منظور علماني يرىٰ عزل الوحي عن واقع الناس. ولكن البحث هنا في ما يُطْلَب من طرح الحلول البديلة، والرؤية الكاملة السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية لموضوع ما، بما يستلزم البحث العلمي فيه، الذي نُقِرُّ أنه ينبغي أن يكون مأطورا بالوحي، قيمًا وأحكامًا، ولكن مع ضرورة بذل الجهد المعرفي المناسب والملائم لذلك العمل، **مع اليقين التام بأن الاستناد لمرجعية الوحي= لن يُخرج المنتج عن كونه منتجًا بشريًا سيكون فيه من قصور البشر ونقصهم، ولن يكتسب المنتج عصمة لكونه مرتكزًا علىٰ الوحي**. وفي ضوء تلك المحددات التي ذكرناها نعلم الضحالة التي يعانيها ذلك الطرح في مفرداته التي يتعاطىٰ بها مع الفكر والحضارة الغربيين، وأنه ما زال الإسلاميون بحاجة ماسة لمزيد من التجويد في الآلات المعرفية، والإنتاج العلمي، بعيدا عن شعار: النقد الإسلامي.

نستجلي كما سبق بالنظر في **بعض مضامين** مفكرين مركزيين في الخطاب الصحوي: محمد قطب، وسفر الحوالي.

نبدأ برؤية **محمد قطب** للحداثة باعتبارها الجاهلية الثانية، كما في كتابه المعروف «مذاهب فكرية معاصرة»، و«جاهلية القرن العشرين»، الذي يقرأ فيه الحداثة الغربية

وامتداداتها في الحياة العربية الإسلامية، تقوم الفكرة المتكررة في كتاباته علىٰ أن السمة الكبرىٰ لعصر **التنوير هي العلمانية**، وهذا صحيح من حيث توسعة مفهوم العلمنة، لكن من ناحية الاستعمال المصطلحي = فإن تمحور المفاهيم العقلانية للأنوار لم يكن حول العلمانية بمعناها الضيق أصلًا، بل كان حول النهضة العلمية من جانب، ورفض القمع السياسي والفكري من جانب، كما في النص المفتاحي الشهير للتنوير، مقال «ما هو التنوير» لعمانوئيل كانط، الذي نشره عام (١٧٨٤): «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو بسبب عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. . . .، والكسل والجبن هما علقة بقاء البعض من الناس عاجزين وقاصرين طوال حياتهم، رغم أن الطبيعة حررتهم منذ زمن طويل من كل سلطة ووصاية خارجية وغريبة عليهم، وفي الوقت ذاته، فإن الكسل والجبن سبب تطوّع الآخرين في أن يفرضوا وصاياهم عليك. إن مبدأ التنوير هو: كن شجاعا واستخدم عقلك بنفسك!»[1]، ولم تتخذ الأنوار بصفة شاملة نهجا صراعيًا ضد الدين، بل مالت إلىٰ توظيفه في الإصلاح، وكان كانط يقول: إن مهاجمته للعقل الميتافيزيقي دفاع عن الإيمان، واختلفت الحالة في هذا الإطار ما بين فرنسا التي ظهرت فيها بواكير انتقاد الدين، عند فولتير وديدرو، والموسوعيين، وبين إنجلترا التي ظلت تدافع عن الدين حينها، وقراءة ماكس فيبر لعلاقة الحداثة والتنوير بالإصلاح البروتستانتي؛ والعقلنة التنويرية وإن كانت هي الأرضية الكبرىٰ للبناء العلماني إلا أن دراسة التنوير في تفاصيله كلها= تعين علىٰ تعامل أصح وأدق مع ظواهر الفكر الغربي الحديث.

كذلك يربط قطب دائمًا بين بداية عصر **الأنوار** وظلم **الكنيسة**، وإفسادها الدين وتحريفه، ومن ثم كان الحل التخلص من ذلك الدين للسير في طريق النهضة، وذلك لأن هذا الدين دين محرف ليس بصحيح، وغير صالح للحياة، كما نقلنا في البحث الخاص به، والحقيقة إن هذه القراءة تغفل كل الظروف والتحولات المجتمعية الاقتصادية والفكرية الغربية في تلك الحقبة؛ كالإصلاح الديني البروتستانتي، ونهوض الفكر الطبيعي، وحصر ذلك كله في المحدد الديني لفساد الكنيسة، فحتىٰ المحدد

(١) باربارا باومان، وبريجيتا أوبرله، عصور الأدب الألماني، ترجمة هدىٰ شريف، (١٣٢).

الديني كان أعم وأوسع من فساد الكنيسة، كقضايا الحقيقة المزدوجة عند الأكويني، وما مهدت له من استقلال الطبيعة عن اللاهوت، وكذلك المؤثر اليوناني في اللاهوت، إلىٰ آخر ذلك من القضايا المعروفة عند أغلب الملمين بالتاريخ الفكري لأوروبا.

وبصورة أدق: إن الخطاب الصحوي يتبنىٰ نفس الرواية الرسمية للعلمانية الغربية عن تاريخ الصراع، بينما كان الواجب عليه أن يسعىٰ لبناء روايته الخاصة عن هذا الصراع، والتي نرىٰ أنها لو بنيت بصورة معرفية ونقدية صحيحة= ستتخلص من كثير من مسلمات الرواية العلمانية، ولا يعني هذا تبرئة الكنيسة، لكنه سيؤدي لقراءة أكثر عمقًا وإدراكًا لتركيب هذه الحقبة من تاريخ الغربي.

ومن المضامين الذائعة في الفكر القطبي، والصحوي عمومًا، التأكيد الدائم علىٰ اطراد **الانحلال** من الدين والخروج عليه مع **فساده**، كأنها دالة رياضية، وهذه حقيقة مجافية للواقع أولا، وللطبائع النفسية التي لا تتحدد بهذه الصرامة المنطقية ثانيا، وأبسط مثال علىٰ عدم صحة ذلك الاطراد: أن المجتمعات الأمريكية من أكثر المجتمعات ارتباطا بالدين وإعلانا للانتماء إليه، وهي مع ذلك في غاية التطور المادي، والإسراف فيه. الأمر نفسه مع كثير من المجتمعات الأسيوية، التي تعتنق ديانات وضعية ووثنية، وهي في غاية التقدم التقني والإسراف المادي. ولا أريد أن أصل إلىٰ سقف التمثيل بالردة العربية بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، فهل يمكن ربط تلك الردة بأي عامل موضوعي في الدين، أو في جهد النبي ﷺ الدعوي؟!. لا يعني هذا الفساد الكامل لتلك النظرة، ولا أن المسيحية علىٰ وضعها الحالي صحيحة، ولكن -فقط- يعني أنها مدخل ليس بكاف، وبحاجة لمزيد من التعميق والحفر.

المثال الآخر الذي نود الإشارة إليه للتدليل علىٰ القراءة الصحوية الأيديولوجية للغرب في خطاب قطب، وهي ملاحظة عامة بطبيعة الحال، هو عزوه رموز الحداثة جميعا لليهودية، بما معناه أن الحداثة صنيعة يهودية. يبدو النقد واضحا؛ فرويد وماركس وداروين ودوركايم؛ ليسوا يهودًا بالمعنىٰ الأصولي للدين، نعم كانوا يهودًا، لكنهم جميعًا قالوا بالفكر التطوري للدين، سواء تطورًا نفسيًا أو اقتصاديًا

أو اجتماعيًا، فهم ملحدون، وقطب لا يجهل تلك المعلومة بطبيعة الحال، ولكنه يتجاهلها في إطار أن خلفية هؤلاء اليهودية كفيلة بأن تكون تلك الآراء قد وضعت عمدًا من قبلهم لإفساد الأديان الأخرىٰ، رغم أنها تعود علىٰ اليهودية نفسها بالإبطال أيضا، فيما يشبه عملية انتحارية، ولكن ثقافية هذه المرة!، بمعنىٰ أن يفسد الإنسان الأديان كلها، بما فيها دينه نفسه، نكاية في أديان الآخرين!

ونحن لا ننكر بقاء بعض المؤثرات والمكونات اليهودية في فكر هؤلاء، لكن بقاءها لا يختلف أثره كثيرًا عن أثر المكونات الإسلامية في فكر ابن سينا.

فضلا عن الحديث باستمرار عن المؤامرة اليهودية الماسونية، التي تدير العالم، ولا تخفىٰ عليها خافية، ولا يتحرك متحرك أو يسكن ساكن إلا من خلالها، كأحجار علىٰ رقعة الشطرنج، بحيث يجد الباحث المنصف الموضوعي نفسه يشاطر ولد أباه في استغرابه، فإنه: «فضلا عن كون الماسونية عبارة سحرية غامضة، لا أعرف كنهها الحقيقي، ولا يورد قطب أي أدلة تاريخية موضوعية علىٰ تأثيرها الخارق في كل الأحداث الجسيمة التي ذكرها، فإن الدور اليهودي في التاريخ الغربي فكرا وممارسة، هامشي[1] ومحدود؛ لسبب رئيس وهو واقع العزلة المضروبة علىٰ الجاليات اليهودية في أوروبا، لأسباب دينية واجتماعية معروفة. وللأحداث التي ذكرها قطب: (الثورة الفرنسية، نشأة الرأسمالية، تفكك الخلافة الإسلامية)، أسباب وخلفيات عميقة، ومتعددة، نشرت حولها أطنان من الدراسات الموضوعية التي لا يبدو أن قطبًا اطلع عليها، بل اكتفي بحكايات وانطباعات هزيلة، تثير استهزاء الباحثين الجادين والمختصين المحترفين»[2].

في نفس سياق الأدلجة، في نفس سياق الأدلجة، نلحظ في خطاب شرائح متعددة من السلفيين عن سقوط الغرب ونهاية الحداثة= اعتمادًا علىٰ مقولات توماس كارليل، وأرنولد توينبي، واشبنغلر، وسبنسر، وغيرهم، مع الاستناد لبعض الكتابات اليسارية الغربية، وأدبيات ما بعد الحداثة، وكتابات غارودي، وتبلغ الأدلجة أحيانًا حدودًا فائقة، كاستعمال المودودي مثلا أن أوروبا باكتشافها العلمي لوسائل تحديد النسل

---

(١) يبقىٰ هذا محل مناقشة، وللمزيد: سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية.

(٢) السيد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، (٨٣).

فإنها تكون قد توصلت لاختراع ما سيؤدي إلىٰ انقراضها القريب. تنكر هذه النظرة ثلاثة معطيات.

الأول: أنها تنكر االتناسب الطردي بين الغرب من جهة، وبقية العالم، بمعنىٰ أن الغرب مهما انحدر فإنه في الحقيقة ينحدر عما ينبغي أن يكون عليه، لكنه يخطو إلىٰ الأمام، ويتعثر، هذا علىٰ فرض قبول كل مكونات الصورة القاتمة. ولكن ماذا عن الشرق؟، الذي حين يتطور فإنه يبقىٰ داخل إطار المسافة الثابتة بينه وبين الغرب، إن لم تزد المسافة، كما أنه -وهذا هو الأنكىٰ- أيضًا ينحدر، فأين الكلام بالمقابل عن انحدار الشرق يوما بعد يوم، علميا، واجتماعيًا، وأخلاقيًا، وسياسيًا، وحتىٰ هوياتيًا؟

أما المعطىٰ الثاني، والأكثر إثارة للأسىٰ، فهو أن انحدار الغرب أصلًا لا يستلزم تطورنا!، فحتىٰ لو انحدر الغرب علىٰ نحو كامل وتضعضع، فهل سيبلغ من الانحدار الأفق الذي يسمح أن يكون مجرد انحداره مساويا لتطورنا؟ هذا التصور لا يتأتىٰ في الحقيقة إلا بتصور أن انحدار الغرب سيكون بمعنىٰ فنائه الشامل من الوجود، علىٰ غرار حضارة أطلانطا مثلا!، والأعمق من ذلك، أننا لو تصورنا هذا: هل سيكون هذا حقا، وفي واقع الأمر، منتجًا لما هو في صالحنا؟

المعطىٰ الثالث: أنه في ظل السعي المحموم لشجب الغرب، يتم تجاهل المجتمعات الغربية، وما تحاول أن تنتجه من مؤسسات وجهود لتفادي أو تقليل الآثار السلبية للحداثة المادية؛ فهذه المجتمعات لو كانت وقفت مكتوفة الأيدي أمام عوامل التعرية وآفات النخر= لكانت قد تهاوت بالفعل منذ زمن، بينما الواقع غير ذلك، وأن هناك سباقًا محمومًا بين الآفات التي تدخلها هذه الحضارة إلىٰ جسدها وبين الأجسام المضادة التي تفرزها هذه الحضارة لتدافع عن نفسها. والغفلة عن هذه الحركة الجدلية داخل الحضارة الغربية= ستعوق بلا شك أي فهم صائب لطبيعة الغرب.

أما عن طبيعة اختيار الكتب الانتقائية، مع كون بعضها مزيفًا عند كل المتخصصين مثل «بروتوكولات حكماء صهيون»، وبعضها كتب صحافية ليس لها أي قيمة علىٰ الساحة الفكرية الغربية، مثل «الدنيا لعبة إسرائيل»، و«أحجار علىٰ رقعة الشطرنج»، و«المؤامرات الخفية للماسونية»، و«حكومة العالم الخفية»، وحتىٰ بعض الكتب

الصحافية الأدبية، ككتاب ألكسي كاريل -وهو طبيب-، ذائع الصيت في كتب الأخوين قطب «الإنسان ذلك المجهول»؛ فهذه طبيعة غير علمية، فينبغي حين يعتمد الباحث علىٰ مصدر ما أن يكون موثوقا من الناحية العلمية أولا، وأن يكون معبرا عن سياقه ثانيا، وإلا فما الحجة التي نعتمدها حين يستدل علينا مستشرق بكتاب لصحافي مجهول يطرح فيه رؤية مغلوطة، أو مغايرة للسياق الاجتماعي؟ ولاسيما إن كانت من كاتب مغمور ليس له رصيد بحثي أو علمي معتبر! ولماذا حين يطرح هؤلاء الكتاب تلك الأعمال، من زاوية معينة، لا يطرحون الرؤية التي تنتقدها، أو علىٰ أضعف تقدير، تخفف من غلوائها، حتىٰ تعطي القارئ رؤيات موضوعية، ولا تحييه في أحلام انحدار الغرب في القريب العاجل!. وأود هنا أن أشير إلىٰ أن ذلك العيب المنهجي ليس قاصرًا علىٰ الخطاب الصحوي، ولا الإسلامي فحسب، بل إن عيب الانتقاء هو عيب أيديولوجي بالأساس، يتسم به كل مؤدلج، بين مقل ومستكثر، بمعنىٰ قيام الفكر الأيديولوجي في تفسير العالم علىٰ: الإقصاء، والانتقاء، انتقاء ما يخدم التفسير الضيق، وإقصاء ما لا يخدمه. فلا غرو إذن أن يشترك حسن حنفي في التصرف ذاته أيضًا في كلامه عن نهاية الوعي الأوروبي في آخر مقدمته في علم الاستغراب، حيث يعتمد علىٰ كتابات اشبنجلر وهوسرل وشيلر وبرجسون وتوينبي وجارودي، ويحشدها حشدا، دون تقديم رؤية نقدية لهذه التصورات، علىٰ ما في بعضها من غلو وشطط. ليس عيبا أن يكون للإنسان أيديولوجيا، بل لا يخلو إنسان من أيديولوجيا، ولكن العيب في الأدلجة، بمعنىٰ أن تحجب الأيديولوجيا الموضوعية، وتأبىٰ إلا أن تفسر كل الكون من منظور الأيديولوجيا، فيجب أن تبقىٰ الموضوعية بمنأىٰ عن التلاعب المذهبي، ثم يكون الموقف الأيديولوجي من الواقع -كما هو قدر الإمكان- كما يكون بعد ذلك. فعلىٰ سبيل التمثيل للقارئ: لا يصح أن أفسر تقدم الغرب العلمي بالعلمانية، لأنني أتبنىٰ الأيديولوجيا العلمانية، فأنتقىٰ عاملا واحدا، وأقصي العديد من العوامل المتعلقة بالمنجزات العلمية، وتطور العقل الطبعي، فأمارس الانتقاء والإقصاء الأيديولوجي، بل أثبت الواقع بصورته المتكاملة المعقدة، الموضوعية، ثم أتخذ الموقف -أيا كان- منه بحسب الأيديولوجيا التي يقتنع الإنسان، لمسوغات علمية وموضوعية، أنها الأصلح للحياة وتطويرها.

نقف أيضًا مع **سفر الحوالي** في بحثه «مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة»، الذي يقول في مقدمته: «إن الله تعالىٰ قدر أن يكون لهذه القارة الصغيرة ذات البيئة القاسية (أوربا) أثر كبير في تاريخ الجماعة البشرية كلها، وأن تتولىٰ قيادة ركب الغواية في صراعه الأبدي مع ركب الإيمان، الذي قدر الله أن يكون معتصمه بلاد التين والزيتون وطور سينين والبلد الأمين»[١].

يطرح الحوالي نفس المضمون الصحوي، فيستعرض مسار الفلسفة الغربية والثورات الفكرية والسياسية الأوروبية باعتبارها من مؤامرات اليهود وخبثهم، ويطرح نفس الأسماء التي طرحها قطب، ماركس، وفرويد، ودريدا، باعتبارهم أرباب اللا معقول والعدمية والعبث، المدفوع من اليهود.

وفي هذا جملة من الأخطاء المعرفية، فماركس مثلا لم يكن يهوديا في بنائه لأفكاره، بل كان مرتبطا بالأصول الهيغلية بشكل عضوي، ومن المعروف أن هيغل لم يكن يهوديا بطبيعة الحال!، بل كان ناقما عليهم في كتاباته، وماركس نفسه يعترف أنه لم يفعل أكثر من أن قلب جدلية هيغل من المثالية (تطابق حركة التاريخ والعقل) إلىٰ المادية (حركة التاريخ بصفتها صراعا بين الطبقات قائمة علىٰ علاقات الإنتاج). وماركس يوجه العديد من الطعن لليهود واليهودية، كما ذكرنا بعض شواهد ذلك في هذا الكتاب نفسه، وهو في الأول والأخير مادي ملحد، ودعنا نسلم؛ فأين المكون اليهودي في تعاليم هيغل أو ماركس حتىٰ نترك كل ما نراه ونعلمه لاستنتاجات باطنية خفية أن ذلك كله من صنع اليهود وخبثهم؟ كذلك فرويد الذي ينتمي قلبا وقالبا للمدرسة الوضعية بمفاهيمها الكونتية، المضادة للدين أصالة، بمعنىٰ تمديد العلمية المعقولية إلىٰ المظاهر الإنسانية، ثم إن انتقادات -وتطاولات- فرويد علىٰ اليهودية معروفة، وكتابه «موسىٰ والتوحيد» يمثل نقدا عميقا للتراث اليهودي وتشكيكا في أعظم أصوله. وأما دريدا الذي كان يهوديا، ولا يوجد دليل قاطع علىٰ تركه اليهودية؛ فإنه لا ينبغي التسرع أيضًا بتلك التفسيرات الاتكالية في حقه، فنحن نعلم أن دريدا من أبرز وجوه التيار المسمىٰ بتيار ما بعد الحداثة. ومن هنا نتفطن لارتباط دريدا المحوري، كما يذكر نفسه، بنيتشه وهايدغر، أما نيتشه؛ فذو عداء هيستيري لليهودية، كما تطفح

(١) موجود في صيغة إلكترونية في العديد من مواقع الإنترنت.

أعماله، إلىٰ الدرجة التي يعزو فيها بعض المفكرين مجازر النازي ضد اليهود لفلسفته العنصرية تجاه اليهود، وأما هايدغر؛ فذو نزوع نازي كما هو معروف.

كذلك يطرح الحوالي أنه «كانت كتب أرسطو بمنزلة الكوة الصغيرة التي نفذت منها أوربا في انفلاتها من سجن الكنيسة المظلم فإنها لم توصلها إلىٰ بر الأمان»، وهذا خطأ، فإن الثابت تاريخيًا أن الأرسطية دخلت اللاهوت، واعتمدها اعتمادًا مركزيًا، عبر الرافد الراشدي، بصورة أكبر، والسينوي. وقد قامت فلسفة توما الأكويني الدينية بأسرها علىٰ الأرسطية، كما هو مستقر عند أغلب مؤرخي التومية، ولذلك أسس توما لمذهب الحقيقة المزدوجة، التي ترىٰ صحة الدين والفلسفة كل في نظامه الخاص، وهذا في نفسه تأثر بالرشدية. فالحاصل: كيف كانت الأرسطية كوة، وهي في حقيقة الأمر الأساس الذي بني عليه اللاهوت الكنسي لأكثر من سبعة قرون؟، بل إن الانعتاق من الكنيسة لم يكن إلا بانتقادات الأرسطية، فقد كان نقد الأرسطية كعامل من عوامل تضييع المسيحية من تقاليد القرن الثامن عشر، كما نرىٰ عند هوبز في الليفياثان مثلًا، حيث أفرد لذلك بحوثًا مطولة، والشواهد علىٰ ذلك كثيرة جدًا. فالصورة الواقعية تاريخيًا بعكس ما طرح الحوالي.

كذلك هناك العديد من الملاحظات المعرفية الجزئية، التي لا يمكن التطويل بذكرها تفصيلًا، كعدّه تشومسكي من زمرة البنيويين، في حين أن أطروحته التوليدية -حتىٰ صارت نظرية باسمه -معروفة بمناهضتها للبنيوية، سواء علىٰ المستوىٰ اللساني عند دي سوسير، أو علىٰ المستوىٰ الأنثروبولوجي عند ليفي شتراوس، حيث تقوم التوليدية علىٰ فطرية اللغة وثبات الطبيعة والمفهوم الديكارتي في اللغة. كذلك عرض فكر فوكو باعتباره تكريسا لمركزية الجنون في استكناه الحقيقة الإنسانية، وهذا خطأ واضح. أما النظر إلىٰ الحضارة الغربية المعاصرة بصفتها خواء وعدما آيلا للسقوط والانهيار؛ فليس فيه جديد عن التصور القطبي.

يجب التفطن في حكم ولد أباه -القاسي- باعتباره أستاذا في الفلسفة، حيث يرىٰ أن «حاصل الأمر أن كتاب الشيخ سفر الحوالي لا يصح أن يعتبر مقدمة في الفكر الغربي والحداثة، بل هو قائم علىٰ أغلاط شنيعة وأخطاء في فهم جلي النصوص،

بدون رجوع إلىٰ المصادر الأساسية للفلسفات وأمهات الكتب التي تعرضها موضوعيا، وإنما استند الشيخ الحوالي إلىٰ مراجع ثانوية غير صادرة عن مختصين، وظَّفها في إصدار فتوىٰ بتكفير وتبديع الاتجاه التحديثي العربي»[1].

(١) السيد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، (٩٧).

خامسًا

السلفيون والمجتمع

«ننصح أهل السنة أن يتميزوا، وأن يبنوا لهم مساجد، ولو من اللبن، أو من سعف النخل، فإنهم لن يستطيعوا أن ينشروا سنة رسول الله ﷺ إلا بالتميز، وإلا فالمبتدعة لن يتركوهم ينشرون السنة»[1].

مقبل الوادعي

(١)

من الأحاديث المحورية في نمط التعامل المجتمعي عند السلفيين، حديث: «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبىٰ للغرباء**».

هناك حالة من الاستعذاب والالتذاذ في الأوساط السلفية بمخالفة المجتمع، والشعور بالعزلة، والكوجيتو السلفي المساعد علىٰ النشوة بالشعور بالطهورية والنقاوة، رغم أن من صفات المؤمنين أنهم «يألَفون ويؤلفون».

كثير من الإشكالات والصراعات الأسرية تقع عند التزام الشاب، أو المراهق، السلفي، الذي يبدأ بالتطلع حوله، وفرض شرنقة حول نفسه تسمىٰ (الالتزام)، ويتعامل مع الجميع بمنطق العصاة، الذين ينقم عليهم غفلتهم وتقصيرهم وقلة اكتراثهم بالدين.

---

(١) انظر: «تحفة المجيب»، للوادعي: (ص ٢٠٨).

بالنظر إلىٰ نفس الأمر؛ فليست الغربة أمرا تكليفيًا مطالبًا به العبد، بل هي ابتلاء إن وقعت، ومحبة الابتلاء لا تجوز، ومن الصحيح أن العبد إن شعر بالغربة لأجل الله فإنه يكون في فرج وسعادة، «ولهذا يوجد المسلمون المتمسكون بالإسلام في بلاد الكفر لهم السعادة كلما كانوا أتم تمسكا بالإسلام، **فإن دخل عليهم شر كان بذنوبهم،** حتىٰ أن المشركين وأهل الكتاب إذا رأوا المسلم القائم بالاسلام عظموه وأكرموه وأعفوه من الأعمال التي يستعملون بها المنتسبين إلىٰ ظاهر الاسلام **من غير عمل بحقيقته** لم يكرم»[1].

فإن ذلك الغم الذي يجده (الملتزم) بعد مدة من الالتذاذ الذي تهذب حلاوته مع كثرة الرهق والعنف؛ يدل أن شيئا، أو كثيرا، من تلك العزلة، هو من ذلك الشر الذي تجنيه يد الإنسان، فيغتم، أو من عمله بغير حقيقة التقوىٰ التي انتسب إليها والتزم.

الأمر يرجع لطبيعة النظرة إلىٰ المجتمع، والتي ترتبط بتصور طوباوي خيالي في ذهن السلفي عن المجتمع المسلم السلفي -اليوتوبيا السلفية- التي تعايَر بمجتمع الصحابة. طلب النقاوة الكاملة في المجتمعات آفة قديمة، حاولها أفلاطون في جمهوريته الفاضلة، وأوغسطين في مدينة الله، وآخرون غيرهما، لكنها كانت وستظل هي المدينة الموعودة في الفردوس السماوي، لا في أرض البلاء والشقاء التي نحن فيها.

إن النظر إلىٰ المجتمع العاصي نظرة الشفقة وإرادة الخير، وحب إشاعة الدين بكليته في الناس هو الواجب علىٰ المؤمن شرعًا أولا، وهو الذي يخلع عنه حالة العزلة المتوهمة التي يحياها شعوريا، قبل أن يحياها مظهريا.

الفقر المعرفي عند عوام السلفيين(وهم أغلب التيار رغم شعارات العلم والتعلم) سبب أساسي من أسباب ذلك العزل المجتمعي المتعمد. فالسلفي ينزل كل ذنب في الدين بمنزلة أعظم ذنب فيه. فالحليق والمدخن والمقصرة في حجابها، كل هؤلاء عنده من نفس جنس المنافقين والزناة والسكارىٰ، إن لم يكن بلسان المقال فبلسان الحال.

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (١٨/ ٢٩٣).

هناك تركيز مظهري كامل في نظرة السلفي إلىٰ التدين، وإلا فلماذا يشمئز من النماذج المذكورة أكثر من اشمئزازه من الكذب والظلم والغيبة والنميمة والحسد، وهي من الكبائر المعظمة فوق ما ذكرناه من أمثلة شكلية؟

الرغبة في التميز بوجود (**مسجد إخوة**) بحسب الاصطلاح في مصر، والذي لا يفرق عن المسجد العادي إلا في عدد درجات المنبر، وعدم وجود محراب فيه، ليس أكثر من تفعيل للشقاق المجتمعي، وعزل الناس عن تعلم السنة والخير في مساجدهم، ووضع لحاجز غير واجب ولا جائز في الشرع بين المسلمين بشيء فوق عقد الإسلام فيما يستوي فيه المسلمون بمجرد عقد الإسلام.

من المفاهيم التي تذيع في بعض أوساط السلفيين: انتظار الجيل النقي الذي تمت تنشئته في بيئة إسلامية ولم يعانِ مما عانيناه من التربية الممسوخة والمفاهيم المغلوطة، وأن هذا الجيل هو جيل النصر والتمكين المنشود.

وهذا ضرب من الوهم لسببين أساسيين:

الأول: أن نوازع الخير والشر والإصلاح في نفوس الناس متشعبة جدًا لا يكفي لتغليب جانب علىٰ جانب منها مجرد النشأة في بيت ملتزم كما يسمونه، ولن ينتج من هذه البيوت ولو كان ما كان: رجلًا لا يعصي ولا يفسق ولا يضل؛ فإن مسارب تلك الأدواء للنفوس متشعبة، خاصة مع طبيعة الواقع والمجتمع، وبرهان ذلك أنه قد خرج جيل أبناء جيل الصحوة الأول وفي هذا الجيل من العيوب والخلل ما لا يخفىٰ علىٰ بصير، وجمهرة التيار الإسلامي من جيل الشباب الآن ليسوا من أبناء جيل الصحوة الأول أصلًا؛ وإنما نبت جيل الشباب الحالي بالدعوة لا بالولادة لأبوين ملتزمين.

الثاني: أن جيل التمكين الأول في الإسلام لم ينشأ هذه النشأة بل نشأ في بيئة منحرفة ضالة جاهلية فأصلحهم الله بالرسالة والنبوة، وختم النبوة بنبيهم ﷺ وترك لهم الوحي قرآنًا وسنة يصلحون به أنفسهم لا يحجز الرجل عن أن يصلح نفسه ويهديها حاجز، ولا يحوجه صلاح النفس إلا إلىٰ الصبر والعزيمة المحوطين بتوفيق الله.

لا نقول هذا لنقلل من أثر التنشئة الأسرية، وإنما لنقضي علىٰ أسطورة جعلها سببًا كافيًا يقيمه الناس من أنفسهم مقام معصوم الشيعة ومهدي السنة يتلهون بانتظاره عن

العمل للدين وإصلاح النفس ويغفلون بسببه عن أن الله يجري النصر علىٰ من أقام دينه سواء نشأ في بيت ملتزم أو في حانة سكارىٰ.

لقد قام التصور المادي الماركسي للدين علىٰ أساس أن الدافع لاختراع الدين هو الشعور بالاغتراب Alienation -وهذه رؤية فيورباخ بالأساس-، فالدين وفق ماركس محاولة الإنسان للعزاء، والتخلص من الاغتراب عن الوجود الإنساني، وعن نفسه أيضًا، ذلك الاغتراب الناتج عن غلبة الرأسمالية علىٰ العمّال، الذين ينتجون ما لا يملكون، وكلما زاد إنتاجهم، ازداد فقهرهم نتيجة لتوحش الرأسمالية وتمركز المال معها، وزيادة العمال وقلة مدخولاتهم وتنافسهم علىٰ الفتات، ومن ثم يغترب الإنسان عن وجوده الإنساني لعجزه عن تغييره، نظرا للطبيعة اللا إنسانية للرأسمالية ولحرمانه من رأس المال اللازم لتغيير تشكيل العالم. وكان الدين هو الوقود الذي يشحن ذلك الاغتراب ويعوضه ويعزيه، بالعالم الآخر. فالمجتمع، وفق ماركس، يجب أن يتغير حقا كي يتحقق هذا الوفاء الحقيقي للإنسان مرة أخرىٰ، بأن يحقق عزاءه في الدنيا، لا في عالم آخر[1].

يبدو الوضع مقلوبا في الحالة السلفية، فإن السلفي يتخذ من الدين دافعًا للاغتراب. وتفسيرنا لتلك الحالة المقلوبة لتصور ماركس أن ذلك قد يرجع: للفقر المعرفي، وضعف المهارات الاجتماعية التي تلحق بالسلفي نظرًا لزيادة معايير تحفظه في التعامل مع دوائره الاجتماعية؛ خوفً من الانتكاس، فضلا عن تعرضه للعديد من المضايقات التي تستمر لوقت قليل بعد اتخاذه الهيئة السلفية في الشكل، ومن ثم يلجأ السلفي لحيلة نفسية دفاعية تُعرف باسم (الانسحاب)، يحاول بها اللاوعي الحفاظ علىٰ قيمة إنسانية أساسية هي: «التقدير الإيجابي للذات».

الوحي لم يترك الإنسان يعارك نفسه والناس، إنما تضيق الدنيا علىٰ هذا السلفي، بفعل نفسه الواهية وشيطانه المريد، في غالب أحواله. لقد قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ [مريم: ٩٦]، فإذا قدر المسلم أن يعمل الصالحات، مع الناس وللناس، فإن الله سيجعل له ودا، وإلا فكيف يتصور أن يكون

---

(١) Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. K. Marx and F. Engels, *On Religion*, (Foreign Languages Publishing House, Moscow) pp 41-43.

له من الناس ود وهو مقبوض منهم، معتقد فسقهم وفجورهم؟ كيف إذا اجتهد السلفي في العلم، فصار مميزا، وعامل الناس بحسن الخلق، وسعة القلب واليد قدر الطاقة؛ هل يبقىٰ للعزلة مجال ساعتها كي يحمي بها نفسه من عيون الناس، بدلا من أن يحتمي بقلوبهم في إطار المودة الإيمانية التي هي أوثق عرىٰ الإيمان؟

الإشكال حقا أن كثيرًا من (الملتزمين) يعاملون الناس معاملة الخوارج، فيبغضون أهل المعاصي أو بعضهم؛ بغضا لو قدَّروا في أنفسهم أن يبغضوا أدنىٰ كافر إياه؛ ما قدروا، وهذا يدل أن ذلك البغض ليس بغضا شرعيا، بل بغض محرم، لأنه لا يصح أن يستوي، فضلا عن أن يزيد، بغض المؤمن في قلب المؤمن عن بغض الكافر. كثير من الظواهر الاجتماعية السلبية عند السلفيين تدل علىٰ الأمر نفسه، مثل تخصيص وتحري الملتحين والمنتقبات -بالنسبة للنساء- بالسلام!

وخير ما نختم به هذا، هو نفس الكلام النبوي الذي بدأنا به، وهو تتمة نفس حديث الغربة:

«قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: **الذين يصلحون إذا فسد الناس**»، فهذا هو المدار، أن يصلُحوا، ويصلِحوا إذا فسد الناس، والإصلاح لا يكون إلا بالرفق الذي يحبه الله، والأمر بالمعروف بالمعروف، ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾، فإذا لم يصلحوا، كانوا فاسدين مثلهم، وإن كان من جهة أخرىٰ.

(٢)

يمكننا القول إن كل خلل في علاقة السلفيين بالمجتمع هو نتاج الخلل الحاصل في التصورات الإصلاحية.

الرؤية الإصلاحية ترتكز علىٰ أساسين:

أوَّلًا: صياغة خاصَّة لمنهج النظر في النص والواقع.

ثانيًا: جمعٌ حسنٌ لمعطيات النص والواقع، التي سيشتغل عليها المنهج لاستخراج الرؤية الإصلاحية.

بعد ذلك تتم صياغة الرؤية الإصلاحية لباب معين، أو أبواب متعددة، بحيث تشتمل علىٰ:

(١) الصورة النقية للصواب الإصلاحي.

(٢) إشكاليات الواقع ومسافات البعد بينه وبين هذه الصورة النقية، والأسباب والعوامل المنتجة لتلك الإشكاليات.

(٣) القدرات والأدوات والفرص المتاحة، والقدرات والإمكانات والفرص المطلوبة لتخطِّي هذه الإشكالات، وصولًا للصورة النقية، وكيفية عبور الهُوَّةِ بين الممكن والمطلوب.

(٤) إمكانات الحركة، ومجالات العمل والتطوير، وفرص الإصلاح في واقع القصور.

وسيقع الخلاف -ولابد- بين الرؤىٰ الإصلاحية وبعضها، وربما حصل هذا في كل عنصر من العناصر الستة الماضية؛ فما هو فرصة ومجال للعمل والإصلاح عند البعض= سيكون عند آخرين طريقًا مسدودًا.

وما هو خيار متاح عند البعض= سيكون عند آخرين طريقًا غير ناجع ولا مثمر.

وما هو مقدمة علمية ومنهجية منتجة لتصور إصلاحي معين عند البعض= هو عند آخرين مقدمة متوهمة حصل الخطأ في تحريرها وتصورها.

ومثل هذا الخلاف من جنس اختلاف الفقهاء، وتقع فيه مراتب اختلاف الفقهاء، والأصل أن يتم التعامل معه بالحوار العلمي، شريطة الاستيعاب الكامل لأسس ومنطلقات التصور الإصلاحي المخالف.

وأعظم الخلل في تعامل المسلمين مع الرؤىٰ الإصلاحية نابعٌ من أمرين:

الأول: أن أكثر الرؤىٰ الإصلاحية المتداولة لم يُبذل فيها ذلك الجهد العلمي والمنهجي الذي يجعل الخطأ فيها قليل الفساد، بل الواقع أنها عجولةٌ، قليلة الحظ من الفقه ومن الإحكام المنهجي، بل ربما سار قوم كثيرون علىٰ خطة إصلاحية وَضَعها من لا يُعرَف بفقه حسن، ولا بمنهج محكم!

الثاني: قلة التأمل في التعامل مع الرؤىٰ الإصلاحية ونقدها، فتقع العجلة لانتقاد

رؤىٰ إصلاحية بانتقادات خاطئة، وتصورات ناقصة، فلا ينتفع الناقد من الحق الذي فيها؛ فإنه لا تخلو رؤيةٌ إصلاحية مهما كثر خطؤها من حق يجب الانتفاع به، وإن العجلة للانتقاد، وضعفَ العمق في النفاذ لصلب المقولات الإصلاحية= لا يجعل الإنسانَ ينتفع بهذا الحق؛ فيفوته خيرٌ كثيرٌ، وتضيع رؤىٰ إصلاحية حسنةٌ جدًا في زحمة حرب الأفكار، ويضيع حقٌ حسنٌ جدًا في رؤىٰ إصلاحية بسبب كثرة خطئها، وعدم صبر منتقدها علىٰ استخلاص الحق من بين براثن الخطأ.

إن الإشكالات المعرفية، والإشكالات في تصور قيم العملية الإصلاحية= أنتجت خللًا كبيرًا في الخطط الإصلاحية المقترحة من قِبل السلفيين، خاصة في ارتباط هذه الخطط بمفهوم التمكين.

ولعلنا نشير هنا إلىٰ شيء من سنن الإصلاح التي أدىٰ غيابها إلىٰ خلل كبير في الخطط الإصلاحية أنتج الخلل في التعامل مع المجتمعات الذي سنشير إليه.

إن العلاقةُ بين الإصلاح ومساراته، وبين التمكين= ليست علاقةَ سبب ومسبب.

بمعنىٰ: ليست مسارات الإصلاح وعملك فيها هي فقط طرف المعادلة الأيمن التي متىٰ توفر حصل الطرف الأيسر.

بل قد تبذل جهدَك بلا عوائق= ولا يبلغ الإصلاحُ هدفَه.

وقد تبذل جهدَك كاملًا وأيضًا= لا يبلغ الإصلاحُ هدفَه، ولكن هنا يساهم في ذلك وجود العوائق.

وقد لا تبذل كل جهدِك ويجتمع تقصيرُك مع العوائق= ورغم كل ذلك يبلغ الإصلاحُ هدفَه.

الحقيقة: أن معادلة الإصلاح أكثر تعقيدًا بكثير مما يظن الناس.

والله ﷻ لم يكتب علىٰ عباده بلوغ الظهور والغلبة والظفر، وإنما كتب عليهم استفراغ الوسع بالعمل علىٰ المشروع المقدور عليه.

وهذا القدر ينبغي أن يكون متفقًا عليه. وأكثر النزاع في مسارات الإصلاح يكون بسبب تحقيق مناط أحد المقامين (المشروع، والمقدور).

لكن القضية الأهم التي نحاول بيانها هاهنا: هي أنه حتىٰ سلوك المشروع المقدور

لا يعني في كثير من الأحيان أكثر من كونه مجرد توفير لبيئة صالحة تتفاعل فيها باقي مجهولات معادلة الإصلاح، فإن المساراتِ الإصلاحيةَ -كما تقدم- ليست هي المكون الوحيد لطرف المعادلة الأيمن.

وإذن: فعند النزاع في المقدور، أو المشروع= لا ينبغي الاحتجاج بأن المسار المعين لا يؤدي لبلوغ الإصلاحِ هدفَه، أو أننا جربناه ولم يؤدِّ، فليست هذه حجةً صحيحةً، فغاية أي مسار من مسارات الإصلاح أنه يساهم في صناعة البيئة، ليس غير، وبالتالي: فمجرد عدم تأدية مسار معين للتمكين ليس حجة صحيحة، وإنما الحُجج الصحيحة هي التي ترجع لبيان وصْفَي القدرة والمشروعية، ومدىٰ تحققهما في المسار المقترح، وإن كان قد يُحتج بعدم فاعلية المسار مطلقًا في تحقيق هدفه الرئيس علىٰ كونه من المعجوز عنه، أو من غير المشروع، وهذه حجة صحيحة.

النبي بلغ هو وخلفاؤه التمكين، لكنك لو تأملت في أدواتهم الإصلاحية تجد أنها فقط إنما كانت ناجعة لأنها كانت جزءا من معادلة أكبر، أكتفي الآن بذكر ثلاثة من مكوناتها:

الأول: بعثة النبي ﷺ علىٰ حين ضعف كبير وتقاتل وتشرذم في الإمبراطوريتين العظيمتين: فارس، والروم.

الثاني: مقتل رؤوس الملأ في يثرب يوم بُعاث؛ ولذلك كانت بيئة إقامة الدولة في المدينة مُهيأةً لإمامة النبي، علىٰ عكس مكة.

الثالث: وجود اليهود في المدينة، وتحديثهم بمبعث نبي قد أظل زمانه، مما هيأ نفوس الأنصار لدعوة النبي ﷺ.

فهذه العوامل المهمة جدًا، هيأ الله بها أدوات النبي (وأصحابه لتعمل عملها، وهناك عوامل أخرىٰ كثيرة في هذه المعادلة غير ما ذُكر.

ورغم كل ذلك ورغم عظمة هذا الجيل، فهو لم يستطع سوىٰ الاستيلاء علىٰ مقاطعات الروم العربية، أما الإمبراطورية نفسها فلم يستطع أن يصنع معها كما صنع مع الفرس.

وهذا درس كبير جدًا من دروس الإصلاح، يجعلك تنجو من الرومانسية في تقدير أدواتك الإصلاحية وقدرتها علىٰ بلوغ أهدافها، وفي الوقت نفسه لا تقع في

المادية المفرطة التي تنسىٰ أن لله يدًا تعمل.

هذه فكرة أساسية يجب أن نتفق عليها ولو اختلفنا في تحقيق مناطها، أو حاول البعض أن يحتج بها لصحة تصرفات قد لا نوافقه عليها.

فعمل المصلح في حدود استطاعتك، وفيما شرعه الله، وفيما تطيقه، وليس فيه دخول فيما تعجز عنه= هو المسار الإصلاحي الصحيح، وغايته أن تضع لبنة في معادلة أعمق من تصوراتك وأكبر من قدراتك، والله ﷻ هو وحده يخلق ما يشاء ويختار، ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر.

ومن شريف كلام رسول الله (الدال علىٰ أن الخير والأجر بيد الله، ووفق تقدير الله، وأن ليس الأجر والنصر سواء، وأن ليس النصر والخير سواء، وأن ليس الإخفاق والشر سواء= قوله (الذي في «صحيح مسلم»: «**ما من غازيةٍ -أو: سريةٍ- تغزو فتغنمُ وتَسلمُ إلا كانوا قد تَعجلوا ثُلثي أجورِهم، وما من غازيةٍ -أو: سريةٍ- تُخفِقُ وتُصابُ إلا تمَّ أُجورُهم**».

فتأمل حال أولئك الذين تم لهم أجرهم وقد أُصيبوا وأَخفقوا!

وعن خباب رضي الله عنه، قال: هاجرنا مع النبي ﷺ نلتمس وجه الله، فوقع أجرنا علىٰ الله، فمنا من مات لم يأكل من أجره شيئا، منهم مصعب بن عمير ومنا من أينعت له ثمرته، فهو يهدبها.

نعم. يسعىٰ الناس في القيام بأمر الله في هذه الدنيا، وما من رجل مات ولم يشهد عاقبة سعيه نصرًا وغلبة في الدنيا= إلا وهو أتم وأعظم أجرًا ممن شهد الظهور والغلبة.

وأولو العزم من الرسل باستثناء خاتمهم محمد ﷺ= لم يبلغوا مرادهم من أقوامهم وما آمن لهم إلا قليل، وهم خير الرسل وأفضلهم، وهم خير وأفضل عند الله من الأنبياء الذين ظهروا وغلبوا ومكنهم الله في الأرض.

والخلفاء الراشدون لم يفتح لهم في الأرض ويظهروا فيها كما فتح لبني أمية وبني العباس، وهم عند الله أفضل من أولئك.

ونور الدين محمود يقدمه العلماء علىٰ غيره، وهو أشبه بالراشدين من صلاح الدين

رغم إنه لم يُفتح له ما فتح لصلاح الدين .

وأصل هذا الباب كله واحد: أن المنزلة عند الله بالسعي المحقق لأرفع مقامات العبودية، لا بالظهور والغلبة.

وإن من حقائق الوحي والإيمان التي ينبغي أن يملأ بها عباد الله قلوبهم وتطمئن إليها نفوسهم= أن يعلموا أن وعد الله لعباده بالنصر المحتم الذي لا يتخلف إنما يقع علىٰ ثلاث صور أساسية:

الأولىٰ: هي الفوز العظيم يوم يقوم الأشهاد حين ينصر الله المؤمنين علىٰ الكافرين فيودعهم الجنة دار الكرامة بينما يحل الكفار علىٰ النار دار الذل والمهانة.

الثاني: ما يكتبه الله ﷻ للمؤمنين في الدنيا من الهداية للحق والقيام بأمر الله ﷻ، والظهور بالحجة والبيان، والدعوة للإيمان والتنعم بالتعبد والعلم وإن لم يكن مع ذلك الغلبة الدنيوية والتمكين في الأرض والسلطان علىٰ الكافرين، بحيث يكون من قتل شهيدًا أو ضيق عليه غير المؤمنين دنياه= هو المنصور حقًا وإن كان السلطان والغلبة لمن قتله أو ضيق عليه.

الثالثة: نصر الله المؤمنين علىٰ الكافرين ولو في العاقبة البعيدة التي تنتصر فيها أمة لأمة سبقتها بأجيال وقرون من ورثة أمة سبقتها بأجيال وقرون، ولو بالعذاب والبلاء والخزي من غير فعل من المؤمنين، ولو علىٰ يد قوم آخرين.

وفي حديث هرقل: «كيف الحرب بينكم وبينه؟ قالوا: الحرب بيننا وبينه سجال يدال علينا المرة، وندال عليه الأخرىٰ.

فقال: كذلك الرسل تبتلىٰ، وتكون لها العاقبة».

والعاقبة للرسل قد تكون علىٰ يد من بعدهم من القرون وقد نص علىٰ ذلك الطبري وغيره.

فهذه صور ثلاث لتحقق وعد النصر الذي لا يتخلف أبدًا عن عباد الله المؤمنين.

تبقىٰ صورة من النصر هي موضع الفتنة والشبهة وهي التي يضل الناس حين يحملون كل نصر في الوحي عليها:

وهي النصر الدنيوي والغلبة والتمكين في الأرض لفئة معينة من المؤمنين أو لجيل معين من المؤمنين:

وهذا اللون من النصر والغلبة من الأسباب المعينة عليه تحري تحصيل الرتب العالية من الإيمان والاتباع والطاعة ونقصان كل واحدة من هذه يكون من أسباب الهزيمة إلا أنه لا حتمية هاهنا كالصور السابقة؛ فقد يتخلف فلا يحدث للفئة المؤمنة رغم كونهم من أهل المقامات الإيمانية العالية، لذنب ونقص فيها يعاقبهم الله عليه وإن كان لا يعاقب غيرهم ممن أتوا هذا الذنب وأعظم منه وليسوا أحسن من أولئك إيمانًا؛ لأن هذا هو الخير الذي يريد الله أن يرفع درجتها به، ففواته حينها هو النصر حقًا، واختيار الله لتأخير النصر عنهم يكون لأسباب تزاحم ما عندهم من الإيمان في طرف المعادلة الأيمن؛ فترجح عليه.

﴿وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَاْ بَعْضَكُم بِبَعْضٍۗ﴾.

﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾.

فإن العلاقة بين النصر الذي هو الغلبة الدنيوية والتمكين في الأرض وبين الإيمان كما قلنا: ليست علاقة ضرورة رياضية: فقد يعد الله فئة معينة من المؤمنين بالتمكين في الأرض والله لا يخلف الميعاد فتراه يوفيه لهم كما حدث مع بني إسرائيل ومع نبينا وأصحابه.

قال تعالىٰ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔاۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾.

فهذا وعده سبحانه لنبينا وأصحابه، لكن الله سبحانه لم يعد كل فئة من المؤمنين بهذا اللون من المعين من النصر، وإنما النصر الذي يعد الله به كل فئات المؤمنين وعدًا لا يخلفه هو ما كان من الصور الثلاث الأولىٰ.

أما نصر التمكين في الأرض والغلبة الدنيوية فقد يرزق الله به الأنقص إيمانًا ويمنعه الله عن الأكمل إيمانًا، بل قد يجعل نقص الأقل كفرًا علىٰ الأعظم كفرًا= من نصر الله رغم كونه لقوم كفار، كما في نصر الروم ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم.

فالإيمان وتحقيقه والمجاهدة للسلامة من النقص من أسباب الغلبة الدنيوية، ونقص

الإيمان والذنوب من أسباب تخلفها، هذا ليس محلا للنزاع، لكن تحصيل ذلك ليس شرطا كافيا لحصول الغلبة الدنيوية يغني عن غيره، بل ثم عوامل وشروط وظروف أخرىٰ ينظر بها للغلبة الدنيوية الآنية لفئة معينة، كما أن هذه العوامل والشروط المادية الظاهرة قد تتوفر ومع ذلك يتخلف النصر؛ لأن الله يرىٰ هذا أصلح لعباده ولا بد أن يكون ذلك من عند أنفسهم أيضًا لكنه قد يكون بذنب يسير اختار الله أن يعاقبهم به بينما لا يؤاخذ غيرهم بذنب كبير وإنما يكتب لهم النصر، بحيث قد تتحقق الفئة المؤمنة بمقام إيماني عال وقوة مادية ومع ذلك يتخلف النصر عنها، وقد تكون الفئة المؤمنة أنقص إيمانا وأبعد عن الوحي ممن هزمت ومع ذلك يتحقق لها النصر.

والغلبة الدنيوية حين تفوت أهل المقامات العالية من المؤمنين وبغير ذنب عظيم ظاهر أتوه = فهذا من القرح الذي يبتلىٰ به الناس علىٰ قدر دينهم فمن عظم دينه اشتد بلاءه لكنهم رغم هزيمتهم هم الأعلون المنصورون حقا وإن لم يغلبوا تلك الغلبة، فإن الله مظهر دينه ولابد معذب أعداءهم ولابد

ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين، إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين.

والغلبة الدنيوية حين يدركها الأنقص إيمانا والأبعد عن الوحي= فهي من تقدير الله لدفع الناس بعضهم ببعض وقد تكون من البلاء والفتنة والاستدراج، وإنما أوتيها هؤلاء لحق قوم مؤمنين سبقوهم لا لفضلهم في أنفسهم.

والحقيقة: أن فوات الغلبة الدنيوية وعدم تحصيل أهل المقامات العالية من المؤمنين لها= كثير جدا في تاريخ الإسلام، وليس نادرًا أو قليلًا، بل أكثر الغلبة الدنيوية في تاريخ الإسلام لم تكن للأكمل إيمانًا ولا للأجيال الأحسن والأفضل.

ومن دقائق فقه الوحي: أن النصر مستمر لا ينقطع عن أمة محمد ﷺ فلابد من طائفة منصورة لا تزال من أمته قائمة علىٰ الحق، وقيامها علىٰ الحق وإظهار الدين هو ذلك النصر الذي لا يتخلف أبدا وليس النصر الذي لا يتخلف هو الغلبة الدنيوية والتمكين فإن هذا يقع ويزول.

وإن الغلبة المعجلة لفئة معينة في الدنيا تحصل للمؤمن وللكافر وتحصل للأكمل

إيمانا والأنقص إيمانًا وهي ضرب من النصر شديد القابلية للمتغيرات عصي علىٰ المعادلات الرياضية، أما النصر حقًا وصدقا لا يتخلف عن القوم المؤمنين قط فهو ما يكتبه الله للمؤمنين من الفوز في الآخرة والهداية للحق والإيمان في الدنيا والعاقبة لهم علىٰ الكافرين ولو بعد حين وقرون وسنين.

ومن أبصر هذه الحقائق التي هنا= نجاه الله من فتنة الذين قالوا: ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورًا.

(٣)

خلاصة معضلة الإصلاح كما تجسدت في ممارسة الإسلاميين عمومًا والسلفيين خصوصًا أن الطموحات أكبر بكثير من الإمكانيات، والتحديات أعظم بكثير من القدرات، ولا صبر لأحد علىٰ استيعاب حدود إمكانياته، وربط طموحاته بها والسعي لتطوير قدراته وتجاوز ما يمكن تجاوزه من الفجوة بين الغاية والواقع.

لا أحد يريد استيعاب أن الإصلاح لبنات، وأن وظيفتك هي أن تجود بناء لبنتك لا أن تبني البناء كله، حتىٰ رسول الله نبي الرسالة الخاتمة= كان لبنةً في بناء، ثم لا يريد أقوام الإصلاح إلا أبراجًا سابقة التجهيز، وإلا قعدوا وألصقوا بالأرض.

بعضهم يصوغ الأمنية صياغة المشروع الإصلاحي، فيطمح إلىٰ شيء بينه وبين واقعه وإمكانياته مسافات كبيرة، ويسوق أمنيته في الناس علىٰ أنها مشروع إصلاحي، والواقع أنه ما لم يكن مقترحك لقطع المسافة بين الواقع والطموح مقترحًا محددًا وقابلًا للقياس، فأنت تتكلم عن أمنية وحلم وليس عن مشروع إصلاحي حقيقي.

وبعضهم يصنع صنيع الأول، لكنه يقترح بالفعل إجراءات محددة وقابلة للقياس لقطع المسافة بين الواقع والطموح، لكن تحديدها وقابليتها للقياس كتحديد من يقول لك سأقطع المسافة بين الأرض والقمر عن طريق دراجة، فهي إجراءات من حيث الظاهر، وأوهام عبثية من حيث إمكان تحققها.

والنتيجة هي انحراف بوصلة الإصلاح عن هدفها الأسمىٰ وهو تحسين نسيج

المجتمع ورفع درجة التدين العام فيه.

والتاريخ في أكثر حقبه، والواقع في معظم صوره، والمستقبل في أغلب تحققاته= لم ولن تتعلق أغلب وأهم وأنفع صور إقامة الدين فيه إلا بالدوائر الفردية والخيارات المجتمعية.

أما إقامة الدين كواجب من واجبات السلطة الفوقية وأساسًا قيميًا تلتزم به السلطة السياسية=فنوع من أنواع إقامة الدين مهم، وله أثر ونفع لا شك فيه، وطلبه واجب ما دام من وجهه وممن يطيق مؤنته ويأخذه بحقه، لكنه في تاريخ الدنيا كلها لا الإسلام فحسب= ليس بالوزن الذي يتصوره الناس، وليس هو بوابة الطوبيا التي يحلم بها الناس، طوبيا أن يصير المثال واقعًا، طوبيا أن يصير المثال واقعًا لا تكون، وحلم أن تكون المسافة بين المثال والواقع أقل ما يكون= حلم يجب طلب تحققه، لكن تحققه أقل ما يكون، ولم يتحقق في تاريخ الإسلام كله إلا مددًا مفرقة لو جمعتها لا تكاد تبلغ ثلاثين عامًا، وهي تنقطع وتتفرق ثم لا تدوم؛ لأن هذه هي حال الناس والناس هم من يحملون سكينهم ليقطعوا استمرار أيام تحقق الحلم، ولو كانت حال الناس يمكن معها أن تطول تلك الأيام= لما كانت الدنيا دار ابتلاء.

وأنت إذا فقهت أن هذا الحلم نادر الوقوع، وأن شروط تحققه أعسر ما يكون= استطعت أن تضع نفسك وعملك وجهدك حيث ينبغي أن يكون؛ فإن أقل المسلمين في حقب معينة وشروط معينة هم فقط الذين سيكلفهم الله أن يكونوا جزءًا من الأيام القليلة التي يأذن الله فيها بتحقق الحلم ثم هي تزول ثانية؛ ليبلوكم أيكم أحسن عملًا.

وليس من حسن العمل أن تستحلب حلمًا لم تتهيأ أسبابه، فتمر أيامك أنت لتلقىٰ بها ربك ليس معك مما كلفك إلا سعيك في غير ما كلفك.

كان في بني إسرائيل من ضروب الشر والفساد ما يحوج إلىٰ إصلاح كثير، ورغم ذلك جاءت رسالة موسىٰ أول ما جاءت إلىٰ فرعون المتسلط عليهم، حتىٰ إذا أبىٰ ولم تكن لموسىٰ شوكة= هاجر موسىٰ ببني إسرائيل وعانىٰ بعد ذلك إصلاحهم حتىٰ مات في التيه ولم يبلغ مراده منهم.

ورسالة موسىٰ أصل في أن التوجه بالإصلاح للساسة والسلاطين قبل أو مع المجتمع= أصل مشروع يقصد، والغرض منه هو أن يُخلىٰ بين الداعية وبين الناس،

وأن يسهل عمليات الإصلاح المجتمعي، مما يؤكد مركزية هذا الأخير لكنها مركزية لا تعني إهدار غيره بل قد تجعل غيره وسيلة له.

وبُعث المسيح لإصلاح دين يهود، ولم يتوجه برسالته لقيصر روما ولا نائبه الوثني علىٰ الأرض المقدسة، رغم ما كان لهذا الحاكم من فساد قاده إلىٰ قتل يحيىٰ النبي عليه الصلاة والسلام.

ورسالة عيسىٰ أصل في أن التوجه بالإصلاح للمجتمع وترك مجابهة السلطة المتحكمة في هذا المجتمع= أصل مشروع يقصد، وليس علمانية ولا شيئًا من كذب الناس الذي يلوكونه، وهي أصل مشروع يقصد رغم ضحالة النتيجة الإصلاحية نتيجة لتدخل السلطة.

ورسالة لوط عليه السلام أصل في الإصلاح الأخلاقي ومركزية حفظ المجتمع من الفواحش.

ورسالة شعيب أصل في إصلاح الفساد المالي ومركزية حفظ المجتمع من علمنة الاقتصاد.

وجاءت رسالة محمد ﷺ جامعة للخير في كل الرسالات مفعلة جميع جوانب الإصلاح في الرسالات قبلها، وكانت جديرة بهذا؛ لأنها الرسالة الخاتمة التي لا رسالة بعدها ولا نبي بعد نبيها محمد ﷺ.

والداعية إلىٰ الله مأمور بتفعيل جوانب الإصلاح هذه بحسب حاجة مجتمعه وبحسب قدرته وعجزه أيضًا.

وإذا عدنا للتأمل في رسالة موسىٰ وعيسىٰ ثانية سنجد أن حال بني إسرائيل في زمن موسىٰ لم يكن أحسن من حالهم في زمن عيسىٰ ومع ذلك كانت رسالته المركزية إلىٰ السلطة وأتىٰ بنو إسرائيل وإصلاحهم بعد إياسه من السلطة وعجزه عن مواجهتها.

وسنجد أن السلطة في زمن عيسىٰ لم تكن أحسن حالًا من السلطة في زمن موسىٰ ومع ذلك كانت رسالة عيسىٰ الأولىٰ إلىٰ المجتمع، رغم علمه أن السلطة لن تتركه بل ستعاون علىٰ الشروع في قتله، ولكن علىٰ كل ذلك أرسله ربه وهو العليم الخبير.

وهذا يثبت فساد قولين، قول من يلغي طلب إصلاح السلطة من المطالب

الإصلاحية، وأيضًا قول من يجعل إصلاح السلطة هو المركزي أو تحصيل السلطة هو وسيلة الدعوة الأساسية، كل ذلك باطل.

والأصل: هو الجمع بين مسارات الإصلاح عند القدرة وما دامت إقامة الدين تفتقر إلىٰ تحصيلها كلها، وتجويد هذا الجمع بحيث لا يفسد مسار مسارًا ولا يؤدي السعي في أحدها إلىٰ إفساد العملية الإصلاحية كلها بكل شعبها.

ومن هنا تعلم: أن ضعف القدرة علىٰ تفعيل مسار، والتي قد تؤدي للمطالبة بترك هذا المسار مؤقتًا أو تقليل الجهد المبذول فيه وتحجيم أهدافه مؤقتًا= أن ذلك من الفقه وأنه علىٰ مثله أرسل نبي عظيم من أولي العزم من الرسل، ولكن أكثر الناس لا يفقهون.

ودعوات الأنبياء قبل نبينا إنما نسخ منها اتباع غيره وبعض تفاصيل الأحكام، أما الخير المحكم في دعوات الأنبياء فلم ينسخ وإنما احتوته دعوة نبينا وأكملته وأصلحته واستعملت كل خير منها في موضعه، وفقه هذا عزيز يحتاج لتدبر الدعاة واستنباط المصلحين.

وبالتالي فنحن لا نمنع منعًا مطلقًا طلب الوسائل التي تبلغنا إقامة الدين عبر السلطة الفوقية، بحيث يكون هذا المنع شاملًا للزمان والمكان، لكننا فقط نريد أن نلفت النظر إلىٰ أن قلة حصول ذلك في التاريخ بصفة عامة، وكثرة ما يدخله من الدخن حين يتحقق، وصعوبة بلوغ ذلك وكثرة المحارق التي نقع فيها بسبب محاولات البلوغ الفاشلة التي لا تستوعب طبيعة واقعها= كل ذلك يجعل الوزن النسبي للجهد المبذول في ذلك، والقواعد الحاكمة لمحاولات بلوغ ذلك: مرتبطًا ارتباطًا أساسيًا بالمجتمع ونشر التدين العام فيه وما يمكن أن يعود علىٰ هذه العمليات بالضرر.

ومعنىٰ هذا: أن يكون النطاق المركزي للعمل الإسلامي، والذي تنضبط باقي النطاقات علىٰ وفقه هو نشر الدين العام في الناس، بأية وسيلة متاحة، وأن كل مسارات الإصلاح ليست أهدافًا ذاتية، وإنما هي وسائل لهذا الغرض. لئن يهدي الله بك رجلًا واحدًا.

هذا هو إطار القيم والأهداف للعملية الإصلاحية كلها. أن تهدي وأن تعلم أنك ولو لم تفز في عمرك كله إلا بواحد= فقد فزت.

أما أن يتحول مسار العمل الإسلامي من مسارات إلىٰ هداف ذاتي، يُقدم لذاته، مهما عاد الاستغراق فيها بالضرر علىٰ هذا النطاق المركزي!

والواقع أن ممارسة الإسلاميين للمسارات السابقة كانت نوعًا من الغرق في بحر الدولة الحديثة من حيث ظنوا أنهم يحاولون النجاة منه إلىٰ شاطيء حكم رشيد يرضاه الله، «وإذا أردنا أن نجرد فكرة هذه الممارسة السابقة علىٰ اجتلاب نموذج الدولة القومية الحديثة يمكننا الاستعانة بمفهوم «النطاق المركزي» الخاص بكارل شميت، والتي تبحث في تحديد «القوىٰ المحرِّكة» داخل الأنظمة، حيث يشير كارل شميت إلىٰ أنه عندما يصبح نطاقٌ ما مركزيًا، فإن مشكلات النطاقات الأخرىٰ تُحَلُّ في إطار هذا النطاق المركزي. وتُعَدُّ هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما إن تحل مشكلات النطاق المركزي.

ففي الوقت الذي كان الدين هو النطاق المركزي في جميع صور الممارسة السابقة علىٰ الدولة القومية الحديثة، الأمر الذي جعل التنشئة الإيمانية والأخلاقية، وقيم الجهاد، ومفهوم الأمة المكلفة من قبل الله ﷻ هي الشغل الشاغل لجميع قطاعات الأمة.

الأمر الذي تحول بشكل جذري في نموذج الدولة القومية؛ حيث أصبح قيامُ الكيان السياسي في ذاته وبقاؤه، هو النطاق المركزي؛ لذا يمكن تجميد أي نشاط للأمة، ولو كان الجهاد مثلا! في سبيل الحفاظ علىٰ الدولة وتماسكها، بل يمكن التضحية بأي جزء من الأمة في مقابل الحفاظ علىٰ وجود النظام أو الدولة/ النظام أيضًا!

وعلىٰ الرغم من أن ظاهرة الصحوة الإسلامية في بدايات القرن العشرين، مثلت ردة فعل علىٰ الترهل الذي أصاب مؤسسة الخلافة -أو الكيان السياسي الجامع إذا تحرينا الدقة- المتمثلة في السلطنة العثمانية؛ الترهل الذي تلاه إعلان مصطفىٰ كمال أتاتورك إلغاء العلاقة السياسية الجامعة بين ديار الإسلام، الأمر الذي كان بمثابة دقات ناقوس الخطر لاستنفار جميع الجهود في جميع ديار الإسلام، سواء للحفاظ علىٰ الكيان السياسي الجامع قبل سقوطه، أو القيام ببعض وظائفه المعطلة، أو لإعادة تأسيس الكيان السياسي وذلك بعد إلغائه.

ومع تراوح ردات الفعل بحسب الظروف التاريخية المختلفة التي مرت بها ديار

الإسلام، وذلك بقدر نسبة التحديث التي تعرض لها هذا الإقليم أو ذاك؛ فكلما قلت درجة التحديث التي تعرض لها أهل هذا القطر أو الإقليم؛ كلما جاءت ردة فعلهم متجهة ناحية القيام بأحد الوظائف التي ينبغي عليهم القيام بها دون النظر إلىٰ أية عوامل أخرىٰ، وكلما زادت درجات التحديث، مثل العراق ومصر وإيران وتونس وتركيا والهند؛ كلما أصبحت الحركات والتنظيمات والجماعات الإسلامية متشربة لفكرة النطاق المركزي المتعلق بالدولة القومية الحديثة لا بالنطاق المركزي المتعلق بوظائف الخلافة، وذلك بالحفاظ علىٰ الدولة القائمة، ولكن مع تطويعها لقيادة جديدة! وعلىٰ رغم أن كثيرًا منها نشأ غير مشوه بالكلية، بل رافضًا في جزء كبير من أدبياته لفكرة القومية أو القطرية، وما تبعها من نطاقات ثانوية، ولكن ما لبث أن غلب عليه الواقع الذي ولد فيه، فالإنسان ابن بيئته! ومعظم هذه الحركات، وخاصة الجماعة الإسلامية في الباكستان، والإخوان المسلمين في مصر هي بنت الحداثة»[1].

غرق السلفيون كما غرق باقي الإسلاميين في معركة مفتوحة لا طاقة لهم بها، وكلما جمعوا لها جندًا= أكلته الريح، وغفلوا غفلة شبه تامة عن منطق التغييرات الكيفية البطيئة التي تعمل عمل التهيئة لما هو خارج عن إرادتنا وقدراتنا مما يقدره الله، أجزاء صغيرة جدًا فعالة يجري العمل عليها باشتغال دؤوب وتجويد وإتقان وصياغة هادئة للمعارف ومنطلقات العمل، ونشر الحق والدعوة إليه بمختلف الوسائل وعلىٰ تنوع الجبهات ومقاومة الباطل التي تعرف متىٰ تقدم ومتىٰ تحجم، ومتىٰ تنطق ومتىٰ تسكت، والتي تحسن التغيير فعلا ولا تقتل صاحبها لتزيل الذبابة عن وجهه.

إنه السعي لإقامة دين الله بمعايير الدقيقة لا القرن والغرفة لا الدولة والحالة لا المجتمع والشخص لا الأمة، أي: ليس بالمعايير الضخمة التي لا تساعد عليها الموارد ولا القوة ولا طبيعة النظام العام وشبكات علاقاته، ليس بالمعايير التي تجعل المصلح كالمنبت بلا ظهر باق ولا أرض مقطوعة.

إنها دقة وتنوع وبصيرة أحمد ﷺ الذي صبر علىٰ المحنة وصدع بالحق عندما تعين عليه، لكن في الوقت نفسه نهىٰ الناس الدم وخوفهم من الفتنة، يوم أن كانت الفتنة

---

(١) أيمن عبد الرحيم، مقال: الخلافة الممكنة، موقع مصر العربية.

والمصلحة والمفسدة مناطات شرعية لها حرمتها ولم يأت عليها زمان كزماننا يستبيحها فيه جاهل يسخر منها أو مخذول يتخوض متسترًا بها عماية الضلالة.

كثرة الضجيج لا تهزم عدوًا ولا تجدها في الوقت نفسه في موازين الحسنات يوم القيامة.

قرنان ونصف ضيع فيها كثير من الناس دوائر الفعل والتأثير الحقيقية التي هي قدر المقاومة الحقيقي والمشروع والمقدور تعاني من قلة طالبيها وندرة العاملين عليها، وهي وحدها مناط الأجر يوم القيامة؛ ليستغرق الناس في دوائر مغلقة ملعونة كل أمة تكرر أخطاء سابقتها بغفلة منقطعة النظير.

إن أحد أسوأ أنواع الأيديولوجيا هي الأيديولوجيا اليوتوبية التي تحاول تركيب متخيل يسمح بتجاوز الواقع وذلك التركيب المتخيل يتم بمجرد رسم صورة زاهية الألوان وجعلها هدفًا لحملة الأيديولوجيا؛ وتكون هذه الصورة حينها بمنزلة الحلم المتجاوز للواقع والمغيِب للواقع والمزيف له في الوقت نفسه، إنها كما يقول ريكور: تكتفي برسم معالم المأمول المستحيل لكنها لا تملك أداة لتحقيقه.

تحتوي الأيديولوجيا اليوتوبية علىٰ طاقة هائلة في الدفع إلىٰ التغيير، خاصة عندما تتوسل بالشعارات أو بوصل نفسها بحقب تاريخية تحقق فيها هذا التركيب المتخيل، ورغم طاقة الدفع المبنية علىٰ الشعارية والتاريخ القديم إلا أن الأيديولوجيا اليوتوبية لا تملك الوسائل والسبل التي تسمح بتحقيق مشروع التغيير هذا؛ فوظيفة الشعارات: أن تُشعرك بأن من غذاك بها قد حصَّل مضامينها بالفعل، ليتطور هذا الشعور ويتم تصديره من صانع الشعار إلىٰ المتكلمين به.

والواقع: أن الفجوة كبيرة جدًا بين الشعار وبين تحصيل مضامينه، والذي يقوم به الشعار هو أنه ينشئ علاقة إرجائية تامة بين المتكلم به، وبين مضامين الشعار.

والحقبة التاريخية التي تحقق فيها التركيب المتخيل بقطع النظر عن وجودها بالفعل ودقة تصور سماتها من عدمه= فإنها لم تحدث إلا بوسائل وأدوات وفي ظل ظروف وشروط، وهي غير قابلة للتكرار إلا بوسائل وأدوات وظروف وشروط مختلفة، اقتضىٰ اختلافَها اختلافُ الزمان والمكان والإنسان

وبالتالي فالشعار والتاريخ القديم لا تزيد وظيفتهما علىٰ إشعال الحماس وبث

الطاقة وتزويد الوقود لكن الحماس والطاقة والوقود لابد لهما من أشياء كثيرة أخرىٰ ليحصل التحرك، والتحرك لابد له من أشياء كثيرة أخرىٰ ليكون فاعلًا منتجًا وفي الاتجاه الصحيح، وكل ذلك لا يملك منه كهنة الأيديولوجيا اليوتوبية شيئًا؛ ما يؤدي في النهاية بحملة هذه الأيديولوجيا المتخيلة إلىٰ إحدىٰ حالتين:

إما الانعزال عن الواقع والهروب منه والعيش في دائرة تخدير ينتظرون قدوم المهدي ونزول المسيح.

وإما أن يمتزجوا بالواقع ويحاولوا سرقة وسائل أيديولوجيات أخرىٰ وركوبها لتحقيق اليوتوبيا المستحيلة التي يحلمون بها فلا تخرج مصائرهم عن السقوط والانهزام إما بأن يذوبهم الواقع داخله وإما بأن يحرقهم في محارقه.

(٤)

الآفة التي سيطرت علىٰ كثير من رموز التيارات الإسلامية: هي آفة طلب النفوذ السلطوي، أو المجتمعي، أو هما معًا، وكثير من ذلك يكون من طلب العلو في الأرض، وإن ألبسه التأويل لباس نصرة الدين بالسلطان.

وطلب النفوذ مع فقد عدته الحقيقية يقود إلىٰ طلب عدة من جنس ما في أيديهم، وهذا يقود -ولا بد- لآفة أخرىٰ؛ وهي: حب الاستكثار من الأتباع.

وبالتالي حين نمدح التيارات المتفرغة لتحرير العلم والدين، وبث الدين في نفوس الناس، ونرىٰ هذه التيارات علىٰ ثغر عظيم ينبغي أن يكون وزنه النسبي هو الأثقل في عملية الإصلاح= فإننا مع هذا لا نغفل أنه يصيب كثيرًا منهم ما أصاب غيرهم من طلب النفوذ وكثرة الأتباع، ولم يقنعوا بدعوة الناس وبث ما يستطيعون من الحق فيهم بما يطيقون، ولكنهم طمعوا فوق هذا بنفوذ يزيد في وسائلهم الدعوية، ويزيد بالتالي في أتباعهم.

وأولئك الأتباع هم من نفس المجتمع، ولكن ذلك الداعية لا يصبر علىٰ دعوتهم وبث الحق فيهم دون أن يحاول جذبهم بسنارته إلىٰ شباك تياره الخاص، وجماعته

المعينة، وطمعه في الجذب يقضي أن يحتال ليقوي شبكته.

طيب ما طريقه إذن للنفوذ المُعِين علىٰ الاستكثار المتلبس بلباس الدعوة وهداية الناس؟

طريقه -للأسف- هو الدخول في السلاطين، والطمع فيما عندهم، وقبول جزرتهم، والغفلة عما وراء هذه الجزرة من أغراض، ثم الاحتيال بجهاز التأويل علىٰ الاستسلام لهذه الأغراض بعد ذلك وشرعنتها، فمستقل ومستكثر.

هذه آفة عظيمة جدًا، وهي من الباطل الذي يختلط بالحق، فيحمل الناس علىٰ بغض الحق والباطل معا!

وطريق علاجها في باب واحد: لا يكلفك الله أن تتوسع وتستكثر علىٰ نحو يفوق طاقتك، أو يجلب عليك الفساد، وإن لم يكن بد من التوسع والاستكثار إلا أن تدخل في طاعة هؤلاء، وتقبل جزرتهم وما وراءها= فالله غني عن طريق السوء هذا، فإنه يؤدي إلىٰ أن يجتمع الباطلان الكبيران معًا: العلو في الأرض، مع الفساد.

وإن صراط الحق الذي ندعو الإسلاميين إليه هو أن يعرفوا حدود ما يطيقون وحدود ما تطيق مجتمعاتهم وألا يستجلبوا أوهامًا، وأن يكونوا في العامة يحسنون نسيجهم ويدعونهم إلىٰ الله لا علىٰ الجماعات وإلىٰ الإيمان لا الأيديولوجيات، وإلىٰ أصل إقامة الدين في أنفسهم ودوائرهم القريبة، وأن يعلموا مع ذلك أنهم هم أنفسهم بعض أولئك العامة وأنهم مخاطبون بما يدعونهم به، وأن حفظ الإسلام العام في الناس، ودعوة الناس إلىٰ جمل الكتاب والسنة الثابتة، وتثبيت مكارم الأخلاق والصلاة والذكر والقرآن وتعظيم الله ووحيه واتباع نبيه= هو أجدىٰ شيء وأنفعه في الدنيا والآخرة

إننا حين ندعو لهذا لا ندعو إلىٰ تصوف انسحابي، ولا إلىٰ علمنة من نوع آخر، وهذه الفكرة تحتاج إلىٰ بيان لكثرة اللبس الذي يحدث فيها.

فالعلمنة هي الممارسة الدنيوية منزوعة القيمة، والمطالبة بإدارة الشأن العام وفق الترشيد العقلاني من غير خضوع لسلطة مرجعية عليا.

والناس منهم من يحاول مخالطة هذه الممارسات المعلمنة ليقلل شرها بممارسة تشتبك معها وتصارعها علىٰ نفس مناطق النفوذ لكنها ممارسة خاضعة للوحي.

ومنهم من يعتزل طريقة الاشتباك هذه ولا يراها تؤدي إلىٰ تقليل الشر ويرىٰ تعذر وصولها لهذا التقليل، وأن الغالب هو أن تبتلع الممارسة المعلمنة هذا الذي يحاول تقليل الشر وتغلبه علىٰ دينه وقيمه، أو يتم إقصاؤه عن مناطق الاشتباك إقصاء عنيفا يعود بالضرر علىٰ مساحات واسعة من موارده.

وصاحب هذا القول قد يختار هذا الاعتزال أحيانًا أو بصفة دائمة، وقد يطرح بديلا بدرجة ما وقد يقر بعجزه عن إيجاد بديل ولا يرىٰ ضرورة وجود هذا البديل، وقد يختار الاعتزال وقد يختار المشاركة المحدودة.

من الأمثلة لهذه الإشكالية: قضية المصرفية والبنوك، فتجد نموذج المصرفية الإسلامية كمحاولة لمزاحمة الممارسة المصرفية المعلمنة والربوية.

وستجد في المقابل تيارًا ينقد معظم أو كل نماذج المصرفية الإسلامية ويراها أسلمة فاشلة للمصرفية الربوية وخضوع لمنطقها وشرعنة لعملياتها.

في ساحة البحث الاقتصادي والمصرفي تدار النقاشات بين الاتجاهين بموضوعية غالبا، وهي نقاشات ثرية ومفيدة ومن أجمل نقاشات البحث الفقهي المعاصر.

إذا انتقلنا للسياسة المعلمنة ستجد نفس الاتجاهين لكن النقاشات بينهم تفسدها الأدلجة وصلة المسار السياسي بالمسار الحركي الذي يتقبل أي محاولة لتحجيم مخالطة السياسة المعلمنة بحساسية شديدة وتوتر، ومن هنا يُرمىٰ كل من يريد اعتزال أو تقليل نسبة المخالطة للسياسة العلمانية بتهمتين:

التهمة الأولىٰ: هو أنه بدعوته الإسلاميين لعدم أو تقليل مخالطة السياسة العلمانية: يريد فصل الدين عن السياسة، وبالتالي هو يدعو للعلمنة.

والحقيقة أن هذه مغالطة تعتمد علىٰ الاشتراك في لفظ السياسة فإن فصل الدين عن السياسة هو طلب إقامة ممارسة سياسية لا سلطة للوحي عليها . . .

أما طلب اعتزال/ تقليل مخالطة الممارسة السياسية التي لا سلطة للوحي عليها= فهذا رأي تناقش صحته وفساده لكن لا علاقة له بالعلمنة علىٰ الإطلاق

وإنما هو كالمطالبة بتقليل مخالطة بيئة فاسدة لما يرىٰ من سطوة فسادها علىٰ المخالط، هل يمكن أن يسمىٰ هذا مطالبة بعزل الدين عن الحياة؟!

العلمنة هي طلب إقامة الفعل من غير سلطة وحي، ومطالبة هؤلاء هي بمنع/تقليل مخالطة هذا الفعل المعلمن لسوء أثر هذه المخالطة وغلبة شرها.

وبالتالي فالمطالبون بالتقليل أو المنع هؤلاء يريدون السياسة الشرعية وهي إدارة الشأن العام تحت مظلة السلطة المرجعية للوحي، والإقرار بوجوب التزامها وإن وقع في ممارسة هذه السياسة خلل ومعصية، فإن لم توجد هذه السياسة = فإنهم لا يختارون الاشتباك مع سياسة وضعية ثبت عندهم بالوقائع الكثيرة أن الاشتباك معها ضره أكثر من نفعه، ويرون أن الاشتباك مع الواقع والمجتمع أقل كلفة ولذلك يدعون أيضًا إلا ألا يكون هذا الاشتباك مع المجتمع صورة مبطنة من الاشتباك السياسي وصراعات النفوذ بل يكون اشتباكا بالدعوة والبيان وإصلاح دين الناس ودنياهم بالعمل المجتمعي الموازي وأن كل تضييق ستوقعه عليهم السلطة سيكون أقل كما وكيفا من التضييق الذي يحدث عند الاشتباك السياسي أو عقب الفشل فيه.

وليسوا كلهم يحرمون المشاركة السياسية بل منهم من يحرمها ومنهم من يجوزها ولكن يمنعها منعا مصلحيا مرتبطا بظروف زمانية ومكانية، ومنهم من لا يمنعها لكن فقط يريد تقليل وزنها النسبي في مساحة العمل لدين الله.

التهمة الثانية: التصوف، ومن يرمي بهذه التهمة يقصد أن يقول إن من يطلب تقليل ومنع هذه المخالطة فيه شعبة من انسحابية الصوفية.

وهذه أيضًا مغالطة فإن الصوفية الانسحابية (وهذا قيد فليس كل التصوف انسحابيًا) ينسحبون من أية مخالطة إصلاحية للدنيا بدون موازنة لفساد المخالطة ومصلحتها وبدون تفريق بين مخالطة ممارسة شرعية ومخالطة ممارسة معلمنة؛ فالواقع أن التصوف الانسحابي ينسحب عن الدنيا كلها بقطع النظر عن الزمان والمكان والظروف والصلاح والفساد، فهم مثلا:

يعتزلون حتىٰ السياسة الشرعية التي يغلب خيرها شرها، ولا يقتصرون علىٰ منع المخالطة لسياسة وضعية يغلب شرها عند المخالطة كما هو قول أصحابنا.

أضف إلىٰ ذلك أن معظم من يدعو لمنع/ تقليل مخالطة السياسة الوضعية= يدعون للاشتباك الواسع المفتوح مع المجتمع ومحاولة نشر الحق والقيم فيه.

وليس هذا الاشتباك من سمة العلمنة ولا من سمة التصوف الانسحابي؛ فظهر مما

تقدم سقوط هاتين التهمتين، وأنهما تشنيع لا حجة فيه، والحقيقة إن هذا التشنيع من جنس التشنيع علىٰ من ينهىٰ الناس عن إحراق أنفسهم في معارك خاسرة، وأن يحسنوا إدارة هذه المرحلة من صراعهم= بأنه يُنظر للقعود، وهذا كذب يشبه بالضبط من يتهم واعظ المريض ألا يصوم مع مرضه: بأنه يدعو لترك الصيام!!

وطريقة الاعتزال عند بلوغ الضرر مبلغًا معينًا بحيث يصير الاشتباك أعظم ضررًا= هي طريقة نبوية وسيأتي علىٰ الناس زمان يكون فيه حتىٰ الاشتباك المجتمعي ممنوعًا وهو زمان الاعتزال الذي أذن به النبي ﷺ وأنبأ به في الحديث الصحيح، لكنه لم يأت بعد ولازال الاشتباك المجتمعي أرضًا مفتوحة يخرج فيها الداعية بنتائج جيدة إلىٰ حد كبير ما لم تكن الكثرة معياره.

هذا هو تحرير منطقة النظر العلمي في هذا الموضوع وبيان أنه بحث فقهي علمي وثري يمكن أن يدار البحث فيها بنزاهة وطلب للحق وتبقىٰ دائمًا وجوه لمناقشة حجج وتفاصيل قول المانعين/ المقللين هؤلاء، يتسع فيها النقاش العلمي بعيدا عن تهم التشنيع ودعايات الأدلجة.

(٥)

شرحنا في الأجزاء السابقة الإشكال الأساسي الذي عاد علىٰ المجتمع؛ جراء الطموح السياسي والسلطوي عند الإسلاميين عمومًا والسلفيين محل بحثنا، ونحب هنا أن ننتقل إلىٰ إشكالية أخرىٰ، وهي سياسات الدعوة عند كثير من السلفيين، والتي أدت إلىٰ خلل كبير في التعامل مع المجتمع.

التيار الإسلامي بصفة عامة تعامل مع مجتمعه بمنطق الأقلية التي تحول أن تصطاد من المجتمع؛ لتزيد في عددها، وجندها في مقابل منفسيها سواء من الدولة أو التيارات غير الإسلامية، أو حتىٰ التيارات الإسلامية التي تصارعها علىٰ مناطق النفوذ، واقترن هذا بإحساس غير معلن بالنقاوة والتميز علىٰ المجتمع؛ وهي نقاوة دخلت عليهم من الإحساس بالتميز المعرفي كونهم واعين بأزمات أمتهم وتحدياتها،

ومن الإحساس بالتميز الإيماني جراء استقامتهم والتزامهم الظاهر في مقابل نقص وتقصير ظاهرين في مختلف الشرائح المجتمعية.

وصار منطق دعوتهم هو أن يصطادوا رجلًا من أرض الظلمات ليدخلوه أرض النور.

والخلل الأساسي في هذا التصور: أنه يتغافل تمامًا عن أن هذه المجتمعات مجتمعات مسلمة، وتعميمها بحكم يجعلها كلها في مقابل الشريحة الإسلامية تقابل الهدىٰ والضلال= خطأ كبير، وإن من هذه الشرائح من هو أحسن دينًا وإيمانًا من كثير من الإسلاميين، وخلوه من بعض الشعائر الظاهرة لا يصلح ميزانًا لهذا الباب أصلًا.

إن متوسط عدد الإسلاميين في معظم المجتمعات لا يكاد يبلغ العشر، وإن الذي لا ينبغي أن يُشك فيه أن معظم المجتمعات لا تخلو من نسبة تزيد علىٰ هذه النسبة، ليسوا من الإسلاميين من حيث الهدي الظاهر أو الارتباط المجتمعي، لكن لهم من شعب الدين والإيمان وإرادة الله والرسول ما لا يقل عن معظم الإسلاميين إن لم يزد.

إن هذا الخطأ في قياس طبيعة المجتمعات لا يماثله في الخطر إلا من يزيد في هذه النسب ويظن المجتمع متدينًا بطبعه كما يزعمون، فيبني علىٰ ذلك من الحسابات والتوقعات ما هو من قبيل الوهم والتخرص، ويترتب عليه فساد عظيم.

كلا التيارين الكبيرين السلفيين والإخوان أرادوا التعامل مع المجتمع بمنطق الصياد والفريسة، وتحولت الدعوة من كونها وسيلة أساسية لرفع التدين المجتمعي، وتحسين نسج الأمم= حتىٰ أصبحت آلة صيد هدفها أن تكثر سواد أحزاب مفترقة.

واختلف سياسات السلفيين عن الإخوان؛ فالإخوان يريدون جنديًا نظاميًا، فتوسعوا في قبول الناس بدون تشديد في الفرز علىٰ أسس ترتبط بالهدي الظاهر، وقاموا بعد ذلك بتربية هؤلاء المدعوين داخل أسرهم التنظيمية بما يؤهلهم لخوض الصراعات السياسية التي سيختارها لهم مكتب الإرشاد بعد ذلك.

أما السلفيون فاعتنوا بالفرز علىٰ معايير الهدي الظاهر، وتشددت فيها علىٰ مسائل كانت أهون من أن يتم الفرز علىٰ أساسها، مع قلة عناية بعد ذلك بمتابعة هؤلاء الأفراد اللهم إلا في السلفية التنظيمية، وبدرجة أقل من الإخوان.

اشترطت ثقيف علىٰ رسول الله ﷺ أن لا صدقة عليها، ولا جهاد فبايعهم النبي ﷺ

وقال: سيصدقون ويجاهدون إذا أسلموا.

وأتىٰ رجل إلىٰ النبي ﷺ فأسلم علىٰ أنه لا يصلي إلا صلاتين، فقبل ذلك منه.

وكان النبي ﷺ يقبل إسلام من لم يسلم إلا لأجل الدنيا، ويخبر أنس عن هؤلاء فيقول: «إن كان الرجل ليسلم ما يريد إلا الدنيا، فما يسلم حتىٰ يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما عليها».

وهذا الباب كله يرجع إلىٰ أصل واحد: السكوت عن البلاغ أو تأخير الإلزام، وهذا من الأبواب التي وسع الله فيها للنبي ولخلفائه من الدعاة والعلماء والأمراء تأليفًا لقلوب الخلق وتمهيدًا لتمكن الإسلام في قلوبهم.

وإن من أعظم محدثات الدعوة إلىٰ الله خاصة من السلفيين= رفع درجة النقاوة المطلوبة فيمن يدعونهم فلا يقبلون توبة الرجل (بمعنىٰ دخوله فيهم وعده من أصحابهم وتسميتهم إياه ملتزما ونحوها) حتىٰ يبلغ درجة من النقاوة في ظنهم لا تقف فحسب علىٰ ترك الصغائر وأمور مختلف فيها بل تتعدىٰ حتىٰ إلىٰ أن يُطلب من المدعو الالتزام بأمور عرفية حسبها أن تكون من جنس المباحات فضلا عن أن تكون سننًا.

وهم يظنون هذا شيئا حسنًا بل ويترفعون به عن غيرهم من التيارات التي يتهمونها بالتمييع لأجل أنها لا تفرز فرزهم هذا في قبول الناس.

والحق أنه بقطع النظر عن الأغراض التنظيمية التي نكرهها ونكره ما وراءها= فإن التوسع في قبول الخير من الناس، وقبول توبة الرجل بمجرد عزمه عليها ولو لم يتخلص من كل ذنوبه، والسعي في تحسين النسيج، والفرح بزيادة نسب من يحب الدين والوحي ويسعىٰ للاعتصام به ولو بقي علىٰ شيء من المعاصي غلبه عليها هواه وإدخال الناس في الدين العام واستصلاحهم، وطرق قلوبهم بالمعاشرة وحسن الخلق في المخالطة، وانتظار بشاشة الإيمان تعمل عملها في القلوب مع اليقين أن السابقين بالخيرات سيبقون هم الأقل في الأمة ولن يكونوا غالبها= كل ذلك أشبه بدعوة الأنبياء من مسالك الفرز والنقاوة ومقصلة الالتزام التي يظنها بعض السلفيين تصفية واجبة.

الدعوة المجتمعية للعامة ينبغي أن يكون مركزها جمل الكتاب والسنة المنصوصة، والتي كان النبي ﷺ يعلمها الأعرابي ويبايع عليها الناس.

ما وراء ذلك من المفاهيم والأفكار والتفصيلات والاختيارات= لا ينبغي أن تكون

مركزًا للدعوة، وإنما يتنوع ذكرها بتنوع الأمكنة والأزمنة والأشخاص، وليست خطابًا عامًا للناس، ولستَ واسعا كل الناس في مذهبك، لكن الإسلام يسعكم.

والخطأ العظيم= هو جعل منظومة المفاهيم والأفكار -وإن كنتَ تعتقدها الدين الحق ومذهب السلف- حقيبة دعوية، وتطلب أن يحفظها كل الناس.

لذلك تجده لا يستطيع ذكر القول حتىٰ يقدم له بذكر خلافات أيديولوجية هي من أنتجت تلك الأقوال، فيُحمل الناس علىٰ تفاصيل لم يكلفهم الله بها.

وتبقىٰ أحوال الناس في أزماننا أحوج ما تكون إلىٰ تدرج العفو والسكوت، ولين الجانب، واستصلاح الناس للدين كما يُستصلح المريض للحياة، وتوظيف العوامل النفسية في الدعوة، وعدم محاصرتهم بنصائح الفرز والنقاوة، والنصح ببلاغ الأصول، ثم ترك ما بعدها يعتمل في نفوس المدعوين بالمخالطة والإحسان وصالح الأخلاق.

أقم دعوتك علىٰ أن الظالمين لأنفسهم كثرة، وأنهم رغم ذلك من المسلمين، وأن العاصي يضيق عطنه إن حاصرته بذكر معاصيه، لا تحل حرامًا، ولكن احتمل واسكت وارفق، وتلمس للنصيحة خصب النفس وتهيؤها، ولا تعن الشيطان عليهم؛ فإنك إن لم تسعهم وتحتملهم، وتتصل بهم علىٰ حالهم كما هم، لا يقطعك عنهم بقاؤهم كما هم= فلست داعية.

الدعوة بنية القطع إن لم يستقم: عشرة مخدوشة، ومودة ناقصة، ونهج دعوي محدث، دعك من معاييرك في الفرز والاستقامة وما فيها من خلل، ولست بمستبق أخًا لا تلمه علىٰ شعث؛ أي الرجال مهذب؟!

الداعية لا يفرز الناس في الدنيا إلىٰ أقسامهم في الآخرة، فمخبآت السرائر لا يعلمها إلا الله، وهو في سعي مستمر لا يرىٰ فيه أنه أفضل من أحد.

الذوبان في الناس بمحكمات الوحي، ومواصلة طرق أبواب القلوب بلا أجل، والرضا من الناس بأقل بادرة استجابة، ومواصلة تنميتها واستصلاحها.

ستبلغ بعملك وخلقك ما لا تبلغه ببيانك، وثم معادن حسنة تواريها زحمة الحياة، اطلبها وانتفع بها، واحذر أن يفسدها معيارك في الفرز، صاحب الناس علىٰ علاتهم، وارفق بهم، ولا تقطع قط حبل الإسلام.

الدعوة المجتمعية، وإصلاح دين الناس ووعيهم= خيار ثابت، لا ينبغي أن تغيره الحوادث، ولا اختلافنا في تقييمها.

(٦)

في هذا الجزء الأخير من تناولنا لقضية السلفيين والمجتمع، سنختار نوعًا معينًا من سياسات تعامل الإسلاميين عمومًا والسلفيين خصوصًا مع مجتمعاتهم، لنختبر من خلال هذا النوع، المقولات الكامنة في علاقة السلفيين بمجتمعاتهم.

من الأمور التي لازمت الصحوة في مصر وبعض البلاد التي تشابهها= قضية إقبال كوادرها علىٰ كليات القمة العلمية كالطب والهندسة، واقترن هذا بخطاب شاع في هذه الفترة أننا نريد الطبيب المسلم والمهندس المسلم في استبطان لا شعوري للانفصال عن المجتمع وهو استبطان راسخ في الخطاب الصحوي وأعتبر أن التخلص منه من لوازم إصلاح حال المسلمين، ولذلك نؤكد علىٰ خطورته دائمًا ونحاول دائمًا أن نتتبع الرموز الدالة عليه.

وقد زاد تشجيع الكوادر علىٰ هذه الكليات عند التيارات الإسلامية التنظيمية؛ لأنه يسمح لهم عن طريق الدعوة في الجامعات باستقطاب كوادر من (كريمة المجتمع) كما أنه طريق للعمل السياسي والأهلي بعد ذلك خاصة علىٰ مستوىٰ النقابات.

والحقيقة إن الإقبال علىٰ الطب بالذات يعد من خصائص الأقليات تاريخيًا؛ فهو يسمح لهم بتكوين رأسمال رمزي في المجتمع، كما أنه يؤدي للاطلاع علىٰ بواطن هذا المجتمع بصورة كبيرة، بالإضافة لكونه قناة خدمية يمكن توظيفها بعد ذلك، ولذلك كان كثير من الأطباء يهود، والتواجد المسيحي في القطاع الطبي لا يستهان به، والإسلاميون خاصة في الصورة الصحوية تعاملوا بكثير من مكونات منطق الأقلية.

الإقبال الواسع علىٰ هذه الكليات أدىٰ بالتالي لكون معظم رموز التيار الإسلامي من خريجي هذه الكليات وأضيف لها عند الإخوان كلية الحقوق.

ما الآثار السلبية لهذا التوجه؟

يمكننا التركيز هنا علىٰ أربعة آثار سلبية أساسية:

الأول: الفقر المعرفي الكبير الذي يعاني منه هؤلاء الرموز؛ فأدواتهم لا تتعدىٰ قراءات وثقافة عامة أو دراسات شرعية بالمعنىٰ الضيق، بينما إدارة تيار عريض في لحظات حرجة ومفصلية وفي مقابل تحديات مجتمعية ضخمة، وخصومة سياسية تتسع حتىٰ النظام العالمي كله= لا يمكن أن يستطيعها إلا من حصل معارف تتعلق بنطاق العلوم الإنسانية والاجتماعية وخبرات تتراكم بالممارسة ذات الأساس المعرفي وليست الخبرات غير القائمة علىٰ أساس معرفي.

الثاني: أن كثيرًا من هؤلاء المتخصصين في الطب والهندسة، ليسوا سوىٰ مهنيين أو مدرسين وممارسين في هذه التخصصات وقلة قليلة منهم هي التي صنعت من تخصصاتها هذه تفوقًا نوعيًا علىٰ مستوىٰ الإبداع والابتكار، وهذه القلة نفسها لم تتبناها الجماعات التي هم جزء منها، وليست مهمومة بنجاحاتهم إلا علىٰ مستوىٰ الفشخرة، فالتقدم التقني والعلمي ليس من هموم جماعات هذا التيار للأسف.

الثالث: حدوث نوع من المماهاة بين هذه التخصصات وبين الذكاء والتفوق العلمي والفكري، وهي آفة في المجتمع المصري عمومًا، حيث يتعامل مجتمعنا مع الطبيب علىٰ أنه من كوكب آخر.

وأنت تلاحظ أثر هذا في حرص كثير منهم علىٰ تسويق نفسه بحرف الدال أو علىٰ الأقل حرص أتباعه وأحبابه، والحال أن داله دال طبيب فلا معنىٰ لاستحضارها في سياق الدين والدعوة إلا نوعًا من إرادة التأثير النفسي.

الأثر السلبي الرابع: أن العقلية العلمية والتقنية إن انتقلت للنظر في الاجتماع الإنساني لابد لها من التخلص من أمور في منطق تفكير المعرفة التقنية، وإن لم تتخلص منها وتفصل بين نطاق المعرفة العلمية التقنية ونطاق المعرفة الإنسانية= ستقع في إشكالات وأخطاء كثيرة وكبيرة، والواقع المشاهد: أن كثيرًا من هؤلاء الكوادر لا يملك لا منطق المعرفة العلمية ولا الإنسانية، فإن ملك العلمية لا يستطيع الفصل بينها وبين مجال الاجتماع الإنساني وطبيعة معارفه.

والمطلوب؟

المطلوب هو ضرورة استشعار شباب التيار الإسلامي لحاجات مجتمعاتهم،

وحاجات إصلاحه والنهوض به، وأن يوازنوا بين مواهبهم وطموحاتهم وضغوط أسرهم وبين تلك الحاجات الإصلاحية، ولاشك أن هذه الموازنة عسرة جدًا علىٰ شاب في السادسة عشر من عمره، وأنا لا أشجع الناس علىٰ قطع طريق دراستهم بل أنهىٰ عن ذلك، لكني أيضًا لا أملك إلا محاولة التنبيه علىٰ خطورة الواقع القائم.

في الحقيقة: العلوم الدينية والعلوم الإنسانية ليست مما يطلب به الدنيا في مجتمعاتنا، ولا تعطيك إلا نادرًا ما تعطيه لك كليات القمة من مال أو وجاهة، وهذا سبب مهم للأزمة وهو أوسع في إشكاليته من قضية الجماعات الإسلامية وعلاقتها بمشكلتنا؛ لذلك مثلا تجد كوادر العمل الإسلامي في الخليج أكثرهم من المتخصصين في العلوم الشرعية لأن لها هناك من الوجاهة والآثار الدنيوية ما يجعلها مقصودة ولا يحول بين الرجل وبينها ضغط أسري.

لذلك فأحد إشكاليات شباب الصحوة الذين صاروا اليوم كهولًا أنهم كانوا يحلمون ببناء البيت المسلم وتربية الأولاد الذين ليست لهم سابقة صبوة ومعصية، وحين نجحوا في بعض هذا= قذفوا بأولادهم أيضًا إلىٰ نفس هذه الكليات ولم يستطيعوا التخلص من إغرائها.

وإذن: فالتياران الأساسيان في الحركة الإسلامية أعني السلفيين والإخوان: كلاهما حرص علىٰ اجتذاب النخب الجامعية، سواء من الصف الأول: الأطباء بأنواعهم والمهندسين بأنواعهم أو من الطبقة التي تليهم من المدرسين والمحامين وباقي التخصصات الجامعية.

ورموز التيارين في العالم كله جامعيون من الصف الأول أو الثاني.

وكما ذكرنا فإن هذا لم يعد بنفع كبير علىٰ هذه التخصصات فلم تتطور المعرفة فيها أو تتطور تطبيقاتها العملية تطورًا كبيرًا بانتماء أعداد منها للتيار الإسلامي، ومعظم المنتمين للإسلاميين من هذه التخصصات صاروا حرفيين في تخصصاتهم فنادرًا ما ترىٰ من صار منهم طبيبًا عالمًا والغالب هو الطبيب الحرفي الموظف، وهذا يرجع لعوامل كثيرة، فلا نقصد تحميل الإسلاميين وحدهم مسؤوليته بالطبع.

لكن الذي يتحمل الإسلاميون مسؤوليته الأكبر حقيقة في هذا الموضوع هو ضعف أثر هذه النخب علىٰ مجتمعاتهم من جهة تخصصاتهم.

فالقطاع الطبي أو المعماري أو التعليمي (ومثلها الصناعي والتجاري والزراعي إن خرجنا عن نطاق الحديث عن النخب الجامعية) والنفع الواصل من هذه القطاعات للناس= لم تحدث فيه تطورات نوعية كبيرة ناتجة من وجود هؤلاء فيه.

هناك عوامل ومعوقات بالطبع، لكن لا شك عندي في أن جزءًا كبيرًا من المسؤولية يتحمله الإسلاميون، وتتحمله سياساتهم في العمل للدين.

ووجه ذلك: أن الطريق الوحيد لصناعة الفارق والأثر الحقيقي في هذه القطاعات هو أن يتقن كل واحد من العاملين فيها عمله، وأن يستحضر دومًا دوره الرسالي المتعلق بأن يكون طبيبًا حقًا، ومدرسًا حقًا، له منظومة قيم، ويسعىٰ لأن تكون له منظومة رؤىٰ تطور وتصلح المجال الذي هو فيه، بما ينفع الناس نفعًا مباشرًا، ويتلو ذلك تكوين شبكات صغيرة وفعالة داخل كل نطاق من هذه النطاقات ليس لها هدف إلا النفع المباشر للناس والمبرأ من أية أغراض حزبية أو سياسية، وتقوم هذه الشبكات بسداد كل نقص تستطيع ن تسده في نطاقات عملها، مع مواصلة تزويد هذا المسار بالرؤىٰ المعرفية والنظرية التي تدعمه وتزيد في نفعه.

في الواقع لم يحدث هذا إلا في نماذج محدودة وقاصرة، ويرجع ذلك لأسباب تتفرق وتجتمع، أهمها أربعة أسباب:

أولًا: أن الإخواني الطبيب فيه شركاء متشاكسون، وأحد الشركاء هو صاحب النصيب الأكبر أعني جماعته، وهي تغير طبيعة رسالة الطبيب وطبيعة أهدافها لترتبط ارتباطًا مباشرًا بالأهداف الحزبية والسياسية، كما أنها تعوق في الوقت نفسه أية محاولة لإقامة شبكات فاعلة مرتبطة فقط بنطاق العمل وبأهداف النفع المباشر بلا غرض، فالجماعة تطرد غيرها من الجماعات كما أن الدولة جماعة تريد طرد غيرها من الجماعات.

ومثله في ذلك السلفي التنظيمي مع الفارق أن السلفي التنظيمي قبل الثورة يتم صرف رسالته إلىٰ أهداف التجميع والتحزيب مع إغراقه في واقع الطبيب العالم والطبيب الداعية الذي يستنزفه.

فتكون النتيجة من كل ذلك: أن الطبيب الإخواني المسيس لا يحسن أن يصبح سياسيًا حقًا ولا يحسن في الوقت نفسه أن يؤدي الرسالة الحقة المنوطة بالطبيب.

والطبيب السلفي التنظيمي لا يحسن أن يكون عالمًا ولا داعية حقًا ولا يحسن في الوقت نفسه أن يؤدي الرسالة الحقة المنوطة بالطبيب.

والسلفي غير التنظيمي يظل حلم الفقه والعلم مسيطرًا عليه تبعا للخطاب العلمي الثقافي الشعاري عند السلفيين، فقلما يصبح هو عالمًا حقًا ولا يكون هو بحيث يؤدي رسالته الحقة كطبيب. ومثله الطبيب الذي يريد أن يكون طبيبا ومفكرًا:

ثانيًا: أن وهم السياسة والتنظيمات معها هو وهم السياسة الحداثية كلها: أنها تخدع عن الإصلاح، وتُضل عنه، وتسوق وهمًا حاصله أننا نصلح المجتمعات بالسياسة والتنظيم، وواقع الأمر أنهم يصارعون الدولة علىٰ المجتمع، والمصارع لا يهمه معالجة الداء بقدر ما تهمه المتاجرة به لمحاصرة الدولة المتسببة فيه، والضغط عليها.

فلم تُقدم النقابات ولا الأحزاب ولا التنظيمات للناس والمجتمع ربع ما كان يمكن أن تقدمه شبكات فاعلة ودوائر مرنة تتقاطع وتتحالف لخدمة أهداف تنفع الناس نفعًا مباشرًا.

ثالثًا: وهذا السبب الثالث يقع لغير التنظيميين وهو من عيوب الفردية ويقع كذلك للتنظيميين المهمشين: السقوط تحت ضجيج وزحمة الحياة وضغوطها مما يؤدي مع الوقت لفقدان الهم الرسالي أصلا، سواء منه الهم الرسالي وفق الصورة التي نرشحها، أو حتىٰ الهم الرسالي وفق صياغة الأحزاب والتنظيمات، فتجده مدرسًا أو طبيبًا لا فرق بينه وبين أي طبيب أو مدرس يسعىٰ للدنيا أو علىٰ الأقل لتحمل الدنيا.

رابعًا: فقدان الإحساس بضرورة تطوير المعرفة والإتقان في التخصص، والسعي وراء أداء دور وظيفي مبني علىٰ المعلومات المحصلة من قبل، فيقل السعي لتحصيل معرفة في التخصص ويقل السعي لتحصيل معرفة في مجال كيفية نفع الناس بالتخصص، فالأول يتعلق بتحصيل معرفة تقنية خاصة بالتخصص والبروز المعرفي فيه، والثاني معرفة يجب تحصيلها وغالبا ما تُستمد من مجالات العلوم الإنسانية وتجارب منظمات العمل المجتمع المدني.

خلاصات ثلاث:

الأولىٰ: واضح أننا لا ننفي وجود نفع يصل للناس من الهم الرسالي الذي صاغته الأحزاب والتنظيمات لأعضائها الموجودين في التخصصات التي تمس العمل العام، لكني أقول إنه قليل ضعيف بسبب الخلل الذي دخله من جراء العبث بقيمه وأهدافه، ولا لاأنفي بالطبع وجود أفراد نجحوا في القيام بدورهم الرسالي علىٰ الصورة المثلىٰ رغم وجودهم في التنظيمات، ولكن كان هذا بمجهود فردي خاص وليس نمطًا سائدًا.

الثانية: من أنس من نفسه نبوغًا في غير تخصصه الدنيوي فليتفرغ له سواء العلوم الدينية أو غيرها، وإن بقىٰ في تخصصه لحاجة الرزق فلا بأس لكن ليجعله في الحد الأدنىٰ فإنه لا ينبغ في البابين إلا فئة لا تكاد توجد.

الثالثة: التخصصات المتصلة بالناس خاصة الطبيب والمدرس، لو قيل إن العاملين في هذين المجالين من أعظم الناس مسؤولية أمام الله مع المفتين والخطباء والدعاة= لما كان بعيدًا.

والصورة المثلىٰ لهمهم الرسالي: أن يكون همًا يقصد إلىٰ نفع الناس نفعًا مباشرًا بلا أغراض ولا توسطات ولا قيم سياسية وتنظيمية، وأن يكون هذا النفع وفق شبكات وتحالفات صغيرة ومؤثرة لا يجمعها سوىٰ هدف نفع الناس وتعويض نقص وقصور الدولة دون مصارعتها علىٰ المجال صراعًا يضر عملك، وأن يقترن هذا بسعي لتحصيل المعرفة الدينية الضرورية فحسب، وسعي دؤوب لتحصيل المعرفة المتعلقة بعلمهم وتخصصهم التي تجعلهم متقنين حقًا وسعي لتحصيل المعرفة المتعلقة بالعمل العام ونفع الناس والتي تجعلهم فاعلين حقًا.

الفصل السادس

السلفية المعاصرة، عوامل الأفول

الأفكار لا تموت:

هذه هي الحقيقة الأكثر رسوخًا في تاريخ الأفكار؛ فإن الأفكار حقة أو باطلة أو مركبة منهما= تملك قوتها الدافعة للاستمرارية ودوام التحقق؛ فمساحة الحق من الأفكار تظل حيةً بفعل ضمانات حفظ الله للحق وضرورة بقائه في الناس، ومساحة الباطل من الأفكار تظل حيةً بفعل الخناس الذي لا يفتأ يوسوس بها للبشر عبر القرون؛ ضرورة محنة الابتلاء التي يحاسب اللهُ الناسَ علىٰ نوع استجابتهم لها يوم الحساب.

الأفكار لا تموت:

تبزغ الأفكار وتأفل، تزدهر وتضمحل، تنتشر أو تُحاصر، تتسع وتضيق، يكثر أصحابُها ويقلون، ينتصرون ويُهزمون، يُمكنون ويُستضعفون، يُسالمهم أعداؤهم أو يحاربونهم، يوسعون المجال لهم أو يحاصرونهم، تَغلب الأفكار وتُغلب، لكن الأفكار لا تموت.

ما نتكلم عنه هنا إذن ليس نوعًا من الموت والفناء ستتعرض له السلفية المعاصرة، وإنما هو ضربٌ من الأفول: التشظي المرجعي والنسقي، وضيق الانتشار، وقلة الأنصار، وفقدان الرموز هي أهم معالمه.

التيار الإسلامي كله في الهامش من حيث الكثرة والانتشار في المجتمعات الإسلامية، وإن كان دبيبه إلىٰ المجتمع في صورة الأفكار الجزئية والعلاقات أوسع من صورته العددية.

وكانت السلفية المعاصرة تشغل المساحة المركزية داخل التيار الإسلامي، لوحدها أحيانًا، وبالاشتراك مع الإخوان المسلمين أحيانًا أخرىٰ؛ وبالتالي فمساحة أفكارها الجزئية المتسربة للمجتمع كانت أكثرَ وأوسعَ من غيرها من التيارات الإسلامية.

تتركز أطروحةُ هذا الفصل التي نسعىٰ لتدعيمها= في أن السلفية يبدو أنها تتأهب للعودة إلىٰ موقع الأفول الذي شغلته منذ زمن أفولها الأول بعد القرون الأربعة الهجرية الأولىٰ، ذلك الأفول الأول الذي كان لحساب الاتجاهات الكلامية، قاومته السلفية كثيرًا، ونجحت في الخروج منه بصورة جزئية زمن ابن تيمية وفي نجد الوهابية، ولكن

البزوغ والازدهار الحقيقي للسلفية كان من نصيب نسختها المعاصرة لنا في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري، ويبدو أن السلفية ستكتفي بنصف قرن من الازدهار؛ لتعود مرة أخرىٰ إلىٰ موقع الأفول، بحيث لن تشغل السلفية بعد ذلك موقعَ المركز داخل التيار الإسلامي، بل ستنتقل إلىٰ الهامش، ستكون موجودة وستستمر أطروحاتها، وستواصل إنتاج رموزها وأدبياتها، ولكن في صياغات وصور وأشكال ومسارات متنوعة، ولن تحظىٰ بالزخم، والكثافة، والانتشار، والازدهار، الذي حظيت به في حقبتها السالفة.

فقد أفلت السلفيةُ من القرن الخامس الهجري وحتىٰ نهاية القرن الرابع عشر الهجري، وطوال هذه الفترة لم تشهد إلا فترات ازدهار محدودة جدًا، ومنحصرة جدًا، علىٰ نحو ما نجده في حقبتي شيخ الإسلام ابن تيمية، والدعوة الوهابية في ظل الدولة السعودية الأولىٰ، وطوال هذا التاريخ الطويل، ظلت السلفيةُ منحصرةً في علماء متفرقين يتبنون آراءها ويحيون تراثها بحسب ما تتيحه لهم الأيام من أدوات وموارد.

والقدر السابق، الذي استفضنا في شرحه في بيان تحققات السلفية التاريخية؛ يبيّن بوضوحٍ وهاءَ المكون الميتافيزيقي في الفكر السلفي المعاصر، الذي يتصور استحالة أفول السلفية، اعتمادًا علىٰ نصوص إظهار الدين، والطائفة الظاهرة علىٰ الحق المنصورة، ونحو ذلك. وبغض النظر عن تفسير تلك النصوص، وبيان معنىٰ ظهور الدين، ومعنىٰ الفرقة الظاهرة علىٰ الحق، وقد تعرضنا لهذا أيضًا في كلامنا السابق عن فهم السلف ومعناه؛ فإن الوقوع التاريخي يبقىٰ حقيقة ثابتة، قد يكون الفقر المعرفي للسلفية المعاصرة غير مدرك لتسلطه علىٰ هذا التصور بالتدمير. لا ينظر السلفيون إلىٰ أي عامل ديني، أو اجتماعي، أو سياسي لانتشار الأفكار والمذاهب والدول أو انزوائها، ويتكئون علىٰ النصوص المذكورة، ليصلوا إلىٰ نتيجة مفادها أن الدين محفوظ، وعليه فالسلفية محفوظة، في مماهاة كاملة بين الدين والسلفية، والدين العام أوسع من السلفية فإن الدين العام يشمل موارد الإجماع القطعية عند الصحابة، ويشمل سائر أبواب تفسير الوحي التي لا اتفاق فيها، بين الصحابة، ولا بين من بعدهم، والتي يكون الحق فيها واحد لا يعلمه إلا الله، ولا يتحيز هذا

الحق في طائفة تجمعه كله، ولا يفوتهم كلهم حتىٰ لا يدركه منهم أحد. ومن هذا الحق مسائل وأبواب لم يشهدها الصحابة ولم يقولوا فيها بقول، فضلًا عن أن يُجمعوا فيها. أما سائر ما تقول به التحققات السلفية المتنوعة في العلم والعمل= فقد يجامع الدين الحق وقد يفارقه.

والحق إنه ليس معنىٰ حفظ الدين أن يكون هو الغالب في الناس وفق الحق الأول، بل ما زال الدين ينقص منذ مات النبي ﷺ وحتىٰ تقوم الساعة، وهذا المعنىٰ واضحٌ في الكتاب والسنة، وكثيفٌ في كلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم. كما أن الحق أن حفظ الدين ليس مستلزمًا لحفظ السلفية؛ لأنه ليس موقوفًا عليها من كل وجه، فحفظ الدين يحصل في شعب عديدة، في الاعتقاد، والأعمال، وليس كل ما تتبناه التحققات التاريخية للسلفية من اختيارات في تلك الأبواب يمكن القطع أنه هو الدين الذي أنزل علىٰ محمدٍ ﷺ وفهمه الصحابةُ.

وأخيرًا: فإن لزوم بقاء الدين الحق في الناس، بضمانة الحفظ الإلهي، لا يستلزم استمرار تيار بعينه بحضور رئيسي، فقد حُفظت كثيرٌ من معالم الدين بحضور علىٰ هامش السياق العام علميًا واجتماعيًا، ثم حصلت هبّاتٌ تبنت هذا الحضورَ، وحصلت انتكاسات تخلف معها هذا الحضور، لكنه لم ينعدم بالكلية. ونحن قررنا بوضوحٍ أن أطروحة أفول السلفية، وهي حدثٌ متكررٌ، بل هو الغالب علىٰ السلفية تاريخيًّا إذن؛ **ليس من معانيه انقشاعها أو اختفاؤها من الوجود.**

وإذن: فلسنا بحاجة إلىٰ تعليل إمكان الأفول، وإنما نحتاج إلىٰ إظهار ما يدل علىٰ حصول بوادره وقرب حلول زمنه، وما العوامل التي ساهمت في وصول السلفية لهذه الحالة المنذرة بالاضمحلال والأفول، وهذا ما سنحاول بيانه في السطور القادمة.

ما مظاهر هذا الأفول والعوامل التي ساعدت علىٰ قرب أفول السلفية؟

أولًا

داء التفرق

(١)

لا يمكن لتيار أن يحافظ علىٰ جاذبيته وصلاحيته للانتشار مع هذا الكم من التفرق والتشظي والتناحر الذي جعل من غير المقبول أن نتكلمَ عن سلفية واحدة.

كان السلفيون زمن أحمد وأهل الحديث يفتخرون بأنهم لا تكاد تختلف أقوالهم، يقول أبو المظفر السمعاني: «ومما يدل علىٰ أن أهل الحديث هم علىٰ الحق أنك لو طالعت جميعَ كتبهم المصنفة من أولهم إلىٰ آخرهم قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطرًا من الأقطار= وجدتهم في بيان الاعتقاد علىٰ وتيرةٍ واحدةٍ، ونمط واحد يجرون فيه علىٰ طريقة لا يحيدون عنها ولا يميلون فيها قولهم في ذلك واحد وفعلهم واحد لا ترىٰ بينهم اختلافًا ولا تفرقًا في شيء ما وإن قلَّ، بل لو جمعت جميع ما جرىٰ علىٰ ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء من قلب واحد وجرىٰ علىٰ لسان واحد وهل علىٰ الحق دليل أبين من هذا. وأما إذا نظرت إلىٰ أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين وشيعًا وأحزابًا لا تكاد تجد اثنين منهم علىٰ طريقة واحدة في الاعتقاد يبدع بعضهم بعضًا، بل يرتقون إلىٰ التكفير يكفر الابن أباه والرجل أخاه والجار جاره.

تراهم أبدًا في تنازع وتباغض واختلاف تنقضي أعمارهم ولما تتفق كلماتهم».

والسلفية في حقبة بزوغها في الربع الأول من القرن العشرين= كان بين رموزها قدر

عظيم من التآلف والتوافق، ولم تشهد طوال حقبة النشأة صراعات ذات بال، غاية ما هنالك نزاع بين محمد حامد الفقي وأحمد شاكر، وبعض النزاعات بين التيار المركزي داخل الدعوة السلفية في السعودية وبعض العلماء، مثل: عبد الله بن زيد آل محمود، وعبد الرحمن السعدي.

مع حقبة الصحوة كانت نشأة تيار جهادي بمرجعية سلفية في مقابل تيار الصحوة العلمي والحركي مقترنًا بظروف وتحولات منعت أن يرتقي هذا إلىٰ حالة صراع، بل ظل التيار الجهادي في مصر (مثلًا) بفرعيه: الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد= يعتمد علىٰ أطروحات وفتاوىٰ مشايخ السعودية رغم اختلاف هؤلاء المشايخ معهم.

وأدَّىٰ الدعم السعودي الرسمي والمشيخي للجهاد الأفغاني ثم البوسني بعد ذلك إلىٰ تأجيل كثير للصراع، الذي اقتصر في هذا الوقت علىٰ بعض المناوشات بين الجهاديين والسلفية العلمية والحركية.

ثم كانت البذرة التي بذرت بعد حرب الخليج وزكتها كتب مؤلفة قبلها بقليل، مثل: كتاب (**الكواشف الجلية**) للمقدسي، التي أثمرت بدءَ العمليات المسلحة داخل السعودية التي قام بها الجهاديون، وشجبها علماءُ المملكة وأفتوا بقتل مرتكبيها.

من هنا بدأ الشقاق بين الجهاديين والتيار السلفي العلمي، بالتوازي مع الصراع الجامي الصحوي، ثم الصراع الصحوي الجهادي عقيب أحداث سبتمبر ورفض معظم رموز السلفية الحركية لها؛ لتتسع الهوة بين تيارات السلفية وتصل إلىٰ حد صار الجاميون المداخلة في نظر أنفسهم هم السلفيون حقًّا والباقون ضلال خرجوا عن السلفية، وصار الجهاديون في نظر أنفسهم هم أهل التوحيد والجهاد دون غيرهم ممن قعد جبنًا وتخاذلًا أو لحوقًا بركب السلطان. ولم تصبر المداخلة حتىٰ تشظوا إلىٰ عدة تيارات كلها يرىٰ نفسه هو السلفي حقًّا دون الباقين.

ثم أتت أحداثُ الربيع العربي والموقف من الثورات وتوابعها؛ ليتسع الخرق علىٰ الراقع وتتشظىٰ السلفية أكثر تحت وطأة التحديات الجسيمة، والمواقف من القضايا الساخنة التي شهدتها المنطقة في السنوات الأربع، فانقسمت السلفية الحركية إلىٰ ثوريين وإصلاحيين، وبعض السلفية الحركية صار منبوذًا موصومًا بأنه لحق بالسلطان

وارتمىٰ في أحضانه، وانقسمت التياراتُ الجهاديةُ بين القاعدة في الوسط وأحرار الشام كنموذج جهادي علىٰ يسارها وداعش كنموذج جهادي في أقصىٰ يمينها، واكتمل خروجُ عدة أجنحة ترىٰ نفسها سلفية معتقدًا، لكنها ليست ملزمةً بالخيارات الفقهية والحركية والسياسية، بل وبعض العقدية للسلفية المعاصرة.

وقد رصدنا ذلك جميعه، تحليليًّا، في الفصل الخامس عن معضلة الإصلاح عند السلفية المعاصرة، وسياسات تعاملها مع خصومها الداخليين والخارجيين.

فالحقيقة أنه لم يعد يجمع كل هذه السلفيات إلا أصول عقدية تراثية قليلة التأثير في الواقع الحالي، وإطار منهجي ضيق، تتسع الخلافات عند تطبيقه. وبغض النظر عن صلاحية ما يتنازعون فيه لإخراج بعضهم أو إدخاله في السلفية بالمعنىٰ المنهجي الذي يعني التزام ما أجمعت عليه الصحابة علمًا وعملًا: فإن هذا التشظي والتفرق في الممارسة العملية، وفي المسائل المركزية المتعلقة بالخيارات العملية مثل أبواب التكفير والقتال والموقف من الحكام، ومسارات الإصلاح وخياراته= يجعلنا أمام حالة تشظٍ وتفرقٍ ليست هينة؛ بحيث لم يعد يكفي إطارُ الاتفاق ليجعلنا نتحدث عن سلفيةٍ واحدةٍ؛ فإن ما بين هذه التيارات من الخلاف صار أعظمَ أثرًا من خلافات المذاهب الفقهية، بحيث صرنا نتكلم عن مذاهب في السلفية يضلل بعضها بعضًا أحيانًا أو علىٰ الأقل: يصارع بعضها بعضًا علىٰ النفوذ والانتشار.

هذا اللون الأول من التشظي المبني علىٰ خيارات فقهية وعقدية وسياسية، يمكننا أن نضيف إليه الطبيعة الشذرية للتيار السلفي، وهذه الطبيعة تعني عجز التيار عن إنشاء تنظيم كبير وقوي، وعجزه أيضًا -وهذا الأخطر- عن تكوين شبكات صغيرة فعالة من المجموعات التي تتعدد محاور عملها ويخدم بعضها بعضًا، وقد زاد هذا العجز في السنوات الأخيرة، بعد أن صار تكون أية مجموعات يكون انقسامًا أيديولوجيًا منافسًا للمجموعات السلفية الأخرىٰ، وليس بقصد التخصص وتقسيم العمل المدعوم بالتنسيق والترابط.

وصولُ التيار السلفي بعد ثلاثين عامًا من ازدهاره إلىٰ هذه الحالة من التفرق والصراع وتنازع النسبة= هو أحدُ أهم إرهاصات الأفول ودلائل قرب حدوثه؛ فهناك

حالة تضاد بين التفرق والتشرذم والصراع والتراجُم، وبين القدرة علىٰ استمرار حالة الانتشار والازدهار واكتساب مساحات واسعة من الأنصار.

كما أن هذا التفرقَ هو في الوقت نفسه عاملٌ من أهم العوامل التي تؤدي للتعجيل بزمن الأفول؛ نتيجة للصلة المباشرة بين الوحدة والقدرة علىٰ ترشيد الخلاف، وبين قدرة التيار علىٰ الانتشار والاستمرار.

(٢)

هناك حجة أساسية يمكن استحضارها كاعتراض علىٰ ما سبق وقررناه في الفقرة السابقة، وهي:

لم لا يقال: إنه رغم هذا التفرق إلا أن السلفية ستظل محتفظة بالنصيب الأكبر من الجمهور، بالضبط كما أن الخلاف بين المذاهب الأربعة لم يمنع أن الحالة المذهبية عمومًا لا تزال هي الأصل المسيطر والغالب بقطع النظر عن تفرق الناس في انتماءاتهم المذهبية؟

وهذه الحجة يمكننا أن نناقشها مناقشةً تظهر خطأها، من وجهين:

الأول: إن التفرق المذهبي كان يحتوي علىٰ سمة أساسية تعين علىٰ استمرار الحالة المذهبية العامة مسيطرة علىٰ المركز، وهي سمة **الاعتراف**؛ أي: اعتراف كل مذهب بالمذهب الآخر وصلاحيته للانتساب والتقليد، وهذا الاعتراف ينزع بالفعل فتيلَ قنبلة تحول الخلاف إلىٰ وبالٍ علىٰ جميع المختلفين يؤدِّي لاضمحلالهم، وحالةُ الاعتراف هذه هي التي سعت السلفيةُ إلىٰ الحفاظ عليها زمنًا طويلًا، ولكن عندما تعجز السلفية عن الاحتفاظ بحالة الاعتراف كما نراه في واقع السلفية القتالية أو المدخلية، ونرىٰ بدءَ تسربه لباقي الاتجاهات السلفية= فإن السلفيةَ ساعتها ستعاني من نفس ما عانت منه المذاهب في الفترات الزمنية التي انزوىٰ فيها الاعتراف لصالح التقاتل أو الاستعانة بالسلطان لمصلحة سيادة مذهب علىٰ مذهب؛ فقد أدَّىٰ هذا لخروج معادلة الازدهار والأفول عن سياقاتها الطبيعية؛ لتختلف نتائج هذا الخروج باختلاف السياقات، لكن القدر المشترك: هو أن زوال الاعتراف يمنع بقاء القدرة علىٰ انتشار

التيار الإجمالي بتنوعاته الداخلية؛ فإن من ينضم لأحد تنوعات السلفية= لا يكون همُّه تدعيمَ القدر المشترك بما يحافظ علىٰ صلاحية التيار للانتشار، وإنما يكون همُّه إثباتَ مخالفة وانحراف السلفيات الأخرىٰ، وهذا يؤثِّر جدًا علىٰ جاذبية التيار وصلاحيته للانتشار.

وهذه المعادلة كانت من أهم أسباب عناية الاستشراق المتحيز بدرس الفرق والأقليات والتنوعات المذهبية داخل الإسلام، ومحاولة إبرازها مهما كانت هامشية، بل ودعمها أحيانًا.

وتلك السمةُ هي سمةٌ عامةٌ في الحركات الإصلاحية القائمة علىٰ تجاوز الغير، بل وإقصائه عن طريق نزع الشرعية عن وجوده أو تمثيله للمرجعية المتفق عليها. وهذا بغض النظر عن الحكم التقويمي الموضوعي دينيًا لذلك في نفس الأمر، فقد يكون ذلك صحيحًا أو خطئًا، بحسب نوع المخالف ونوع المخالفة، ولكن الشأن هنا في تحليل تلك الحالة الإصلاحية الإحيائية موضوعيًا من الجهة الظاهراتية، كظاهرة لها أسباب تؤدي إلىٰ نتائج، فحسب.

يمكن أن نلاحظ هذا في البروتستانتية المسيحية أيضًا، فقد برزت حركة إصلاحية سلفية في الإطار المسيحي، تدعو للتخلص من الكهنوت (المعادل الموضوعي للتقليد مع الفروق الجوهرية بين النظامين بطبيعة الحال)، ورفض تأويل الكتاب كنسيًا، ونحو ذلك. لكن تلك التجربة قد تشظت إلىٰ عشرات، وربما مئات، الطوائف والكنائس البروتستانتية، والأكثر من ذلك أن جميعها لا يعترف بأن الآخر يمثل حقا كنيسة المسيح؛ ولذلك، وبعد مرور نحو خمسة قرون أو يزيد علىٰ تلك الدعوة، ما زالت المسيحية التقليدية: الكاثوليكية أكبر كتلة منها، ولم تنقض الكاثوليكية رغم الطعون النازفة التي وجهت إليها علىٰ أصعدة مختلفة، ليست مقتصرة علىٰ البروتستانت فقط.

ثانيًا: إن كل تفرق تفرقت إليه السلفية حاليًا، لا يمكننا أن نجد مؤشرات صلبة يمكن قياسُها تدل علىٰ أنه يستطيع الحفاظَ علىٰ تواصل اكتساب الأنصار.

إن تنوع المذاهب الفقهية كان مع وجود خصائص وسمات وظروف ساعدت كل مذهب منها علىٰ استمرار اجتذاب واكتساب الأنصار، وإن بدرجات متفاوتة، لكن

المؤشرات التي تم رصدها في السنوات العشر الأخيرة تدل علىٰ أن كلَّ تنوع من تنوعات السلفية المعاصرة واجه تحدياتٍ كبيرةً أثَّرت تأثيرًا كبيرًا علىٰ قدرته علىٰ اجتذاب الأنصار، بل ساهمت في تفلت المنتسبين إليه ورفضهم المواصلة في نفس الطريق. وهذا هو ما سنزيده وضوحًا فيما يلي.

ثانيًا

فقدان الأجوبة لصلاحيتها أو جاذبيتها

(١)

إن تراجعَ القدر المشترك بين السلفيات إلىٰ إطار منهجي يتعلق باتفاق الصحابة وبعض أصول الاستدلال، وإطار مرجعي يتعلق برموز تاريخية متفق عليها يزيدون وينقصون، وإطار موضوعي يتعلق بالخلاف العقدي السلفي الأشعري= يجعل مساحةَ هذا القدرِ المشتركِ ضيقةً جدًا مقارنةً بمساحة القدر المشترك الذي بين السلفية وغيرها من الاتجاهات الإسلامية، وتبقىٰ مساحةُ الاختلاف في رأينا كبيرة، وحتىٰ إذا تجاوزنا عن حجمها= فستبقىٰ مساحةُ الاختلاف هي في المنطقة الأكثر مساسًا بالواقع وتعلقًا بالأسئلة المطروحة فيه؛ فالسلفية زمن انتشارها كانت تتفق في معظم الأسئلة المتعلقة بالواقع المباشر، وعندما كانت تختلف كانت تحرص -غالبًا- علىٰ جعل الاختلاف في إطار السائغ والاجتهادي والمصلحي، الذي يسع الناس الانتقال بين أقواله في نفس الإطار السلفي، وهذا يشبه ما كانت عليه المذاهب، أما الواقعُ الذي تسير نحوه السلفية بتنوعاتها، فهو تصارعٌ وتناحرٌ حول إجابات الأسئلة الحيوية والماسة، مع تراجع في مساحات الإعذار والقبول، وهذا كما أنه أدَّىٰ لتراجع مساحة الاعتراف كما أشرنا من قبل= فقد أدىٰ لشيء آخر هو ما نقصد إلىٰ تقريره هنا ألا وهو: امتناع الحديث عن سلفية معاصرة متناسقة تملك أجوبة جذابة وقادرة علىٰ الانتشار واكتساب الأنصار.

إن أحد العوامل المهمة التي ساعدت علىٰ انتشار السلفية منذ حقبة الصحوة هو امتلاكها شبه الحصري لمجموعة من الأجوبة التي تشكل ورقة عمل إصلاحية لصحوة

ناشئة في ظل حكومات متسلطة حديثة النشأة لم تجف أيديها بعد من قمع واحد من أقوىٰ الاتجاهات الإسلامية التي حلت الصحوة محلها.

سواء عن طريق الجامعات الرسمية ذات الطابع السلفي في السعودية والخليج، أو عن طريق العلماء المستقلين، كان التصور السلفي لتحصيل المعرفة الدينية وإنتاج التصورات الفقهية، وصياغة رؤية إصلاحية ذات طابع ثقافي= هو الأشهر والأكثر انتشارًا.

ومن خلال الجهاد الأفغاني والبوسني والقوقازي، والدعم والتواجد السلفي المركزي في كل تلك التجارب، مع التكوين السلفي للحركات القتالية في العالم العربي= ظهر جليًا أن رؤية العنف والقتال كحل للمشكل الإصلاحي هو إجابة منتجة سلفيًا بدرجة أساسية.

وظلَّ التواجد الحركي والسياسي للسلفيين ضعيفًا مقارنةً بالإخوان المسلمين، وكان الجانبُ السياسيُّ والثوريُّ هو الثغرةَ الأساسيةَ التي ينفذ منها النقد للتيار السلفي؛ حيث يُوصم بأنه خارج خيار العنف لا يملك منهجًا للمقاومة أو الصراع السياسي المباشر مع السلطة، وأنه إما معتزل للسلطة مستسلم لقمعها، وإما نجحت السلطة في إدماجه في بنيتها مقابل مكاسب محدودة، وساهم الأداء المضطرب للتيارات السلفية في مرحلة الربيع العربي في تعميق النقد الموجه لمناهج السلفيين السياسية والسلطوية، كما تم بيانه من قبل.

في الوقت الذي قدَّم فيه السلفيون إجاباتهم وحلولهم السابقة كانت هذه الإجابات تملك جاذبية مستمدة بدرجة أساسية من حالة الفراغ الكبير في الأجوبة التي كانت تعيشها الأمة الإسلامية، بالإضافة للدعم المادي والظروف التاريخية التي أحاطت بتلك الأجوبة، خاصة وأن الجانب الثقافي من السلفية أعان علىٰ صياغة هوية صلبة تعين المنتمين للسلفية علىٰ المقاومة الثقافية للتوغل الشمولي للدولة الحديثة بتنوعاتها العربية والغربية، وعلىٰ الرغم من عدم تقديم السلفيين لنموذج حضاري متكامل وتركيزهم علىٰ أن تطبيق الحكومات للشريعة سيكون كفيلًا بالتكوين التدريجي للمنظومة الحضارية، وتركيزهم علىٰ صياغة مجتمعاتهم الموازية صياغة ثقافية بالأساس دون وجود روابط أو مشاريع كبرىٰ= فلم يكن هذا مؤثرًا علىٰ جاذبية الأجوبة

نتيجة للظروف الثقافية والاجتماعية للشرائح العربية وغير العربية المستقبلة للأفكار السلفية، التي رضت بهذه الحصيلة المقدمة من السلفية لصياغة هويتها في ظل نظام عالمي طاحن، فالآنية والأجوبة علىٰ الضرورات المباشرة الملحة للحياة اليومية: قدمتها السلفية بيسر لم تكن هناك مقومات عند المستقبلين لطلب ما هو أعمق وأكثر نفاذًا إلىٰ واقع الأزمة.

في السنوات الأخيرة واجهت الإجابةُ الثقافيةُ والإجابةُ القتاليةُ للتيارات السلفية تحدياتٍ شتىٰ، يمكننا إيجازُها فيما يلي:

أما تحديات الإجابة الثقافية فتتمثل في ثلاثة تحديات:

أولًا: البديل الغربي.

التحدي الذي تقدمه الثقافة الغربية الغالبة بلغ أوجه في السنوات الأخيرة؛ فمع عالم مفتوح، وشبكات إعلامية شديدة التنوع والجاذبية والتوغل، ومع نزوع النفس الإنسانية لشهواتها وأهوائها= لم يعد من السهل أن تجدَ منظومات القيم الأخلاقية والتشريعية طريقها للانتشار والسيطرة علىٰ مناطق نفوذ مجتمعية، سواء في هذا السلفية وغيرها.

إن أعتىٰ خصوم أية منظومة ثقافية أخلاقية وتدينية هو النشر المنظم للفجور الأخلاقي المتدثر بعباءة الثقافة الغربية الإنسانية الحداثية، التي تريد أن تخرج الإنسان من ظلمات التطرف إلىٰ نور التفتح والتحضر، وما أعسر علىٰ المنظومات الأخلاقية والثقافية من أن يكون التفتح والتحضر متضمنًا للمحرمات الدينية، التي لم يعد فعلُها مثارَ ازدراء مجتمعي يبعث علىٰ الخجل والعزلة، بل صار مرادفًا أو من مفردات الحضارة، وتحد كهذا من العسير جدًا مقاومته بالوسائل السلفية التقليدية، المتمثلة في الوعظ، والجماعات البديلة. وهذا بالإضافة للبديل الحداثي للإصلاح السياسي والمجتمعي، الذي يستمد جاذبيته من قوة الدول الغربية التي يُفترض أنه تدار علىٰ وفقه، أو هكذا يفهم المسلمون.

وبالتالي فمنظومةُ الثقافة السلفية سواء في نطاق الأخلاق أو الشرائع أو حتىٰ الشعائر السلوكية في الملبس والمأكل والمشرب وسياسات العلاقات الإنسانية، فضلًا

عن آليات الإصلاح السياسي والمجتمعي= كل تلك الأبواب يتم تقديم بدائل منافسة لها شديدة الضراوة والتأثير عبر رعاية إعلامية وسياسية وقابلية يمكن تفهمها إذا فهمنا تركيبَ النفس البشرية وتعقيدها.

وقد بلغ انتشارُ هذه الثقافة واستيلائها علىٰ مناطق نفوذ إسلامية عمومًا وسلفية خصوصًا= درجات كبيرة، مع الثورة الإعلامية والرعاية الحكومية، وانتشار الغربنة في قطاعات مجتمعية كثيرة.

ثانيًا: البديل الأشعري.

شهدت السنوات العشر الأخيرة يقظةً أشعريةً لافتةً؛ فطوال السنوات السابقة التي رضت فيها الأشعرية بالتواجد في حضن السلطة وفي ظل مؤسساتها= لم تُشكل أية خطورة أو منافسة حقيقية للسلفية.

في السنوات الأخيرة انتقلت الأشعرية للمجالات الحقيقية لفعالية والتأثير وهي التواجد المجتمعي، وتكوين مجموعات فاعلة متواصلة من الشباب النخب ذات الخلفية الأشعرية.

سواء في معقل السلفية الألبانية، في نسخة حسن السقاف، ثم سعيد فودة، أو في مصر، في نسخة علي جمعة، وكذلك بعض الامتدادات المحدودة في السعودية، في المنطقة الشرقية، وفي غيرها كصالح الأسمري، الذي قدَّم في فترة ما نموذجا لافتًا لطلبة العلم السلفيين، الذين يتسمون بالفقر الكامل في علوم الآلة والفقه المتني القديم. وهي السمة التي استعملتها جميع هذه التيارات، كبديل عن البناء العلمي السلفي.

والحقيقة إن الأشعرية لم تنجح في أن تكون منافسًا للسلفية علىٰ مستوىٰ القابلية عند الجمهور الواسع، كما أن البنية الكلامية للعقيدة الأشعرية من العسر أن تتمدد في شرائح واسعة من جنس الشرائح التي تمددت فيها السلفية.

كما أن الأشعرية للآن لم تنجح في إنتاج أجوبة جاذبة علىٰ الأسئلة الحالية اللهم إلا من يندمج منها مع البديل الثالث الذي سنذكره.

لكن مجال نجاح البديل الأشعري هو في أنه اشتغل علىٰ بعض نقاط ضعف

الخطاب المعرفي السلفي، والذي يعاني ضعفًا في الاشتغال بعلوم الآلة، والمدونات التراثية الفقهية المذهبية، فعملت الأشعرية في اتجاهين:

الأول: محاولة تقديم نماذج للدرس المعرفي العقدي والفقهي والأصولي واللغوي يبدو جذابًا ومتماسكًا قياسًا بالفوضىٰ المعرفية عند التيارات السلفية في كثيرٍ من مناطق العالم الإسلامي.

الثاني: التشكيك في المحتوىٰ المعرفي السلفي عن طريق نقد بعض أقواله أو إبراز ما اختزلته السلفية من أقوال الفقهاء وتعددهم المذهبي.

وقد نجحت هذه الآلية في أمرين:

الأول: إنهاء حالة الاشتغال الحصري السلفي بالدرس التراثي غير النظامي، وإيجاد بديل للاشتغال التراثي بنفس الصورة غير النظامية، ومحاولة التوغل بها في مناطق نفوذ السلفية.

الثاني: النجاح في استقطاب جمهور من السلفيين ومن غير السلفيين، وجد فيما تقدمه الأشعرية بديلًا أكثر نجاعة ومناسبة.

ثالثًا: البديل التنويري

لم يتوقف التيارُ الإصلاحيُّ الذي نشأ في نهايات القرن التاسع عشر، عن إمداد التيار الإسلامي بأدوات ومنطلقات إصلاحية سواء علىٰ مستوىٰ النظر أو العمل.

ولم تطل فترة تواري الامتدادات الإصلاحية، وإنما سارت ببطء بالتوازي مع صعود الصحوة، واستفادت من الجمهور الذي قامت الصحوة بتكوينه، ونجحت في استقطاب بعضه خاصة من الإخوان المسلمين الذين كانوا يبحثون عن إطار مرجعي ثقافي غير الإطار المرجعي للسلفيين.

وقد أنتج هذا التيار مؤسساته وشبكات علاقاته؛ لتأتي لحظة جني الثمار عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي فجرت موجةً كبيرةً من التساؤلات حول الإسلام والأطر المرجعية العقدية والفقهية والإصلاحية داخله؛ لتتسع دائرة المتأثرين بامتدادات التيار الإصلاحي والتي نصطلح علىٰ تسميتها هنا باتجاهات التنوير الإسلامي.

أنتجت هذه الاتجاهات عبر ثلاثين سنة منتجًا معرفيًا شبه متكامل يجيب علىٰ عددٍ كبيرٍ من الأسئلة الملحة، ويتبنىٰ إدماجَ المؤمنين بأفكاره في النظم الحضارية والسياسية المعاصرة، ليس إدماج المستسلم، وإنما إدماج مَن يريد أن يستفيد من الواقع لتحسينه وتطويره وأن يكون خطًا مؤثرًا فيه، ما دام لا يستطيع قلبه أو التخلص منه، واستعانت هذه الاتجاهات علىٰ هذا بمجموعة من الاجتهادات والقراءات التجديدية التراثية التي لا تقف عند حدود الموروث السلفي الذي تراه السلفية مجمعًا عليه، ولا تصل في الوقت نفسه إلىٰ حد القراءات العلمانية للتراث.

ونجحت هذه الاتجاهات فيما فشلت فيه الأشعرية، أعني نجحت في أن تنتج وعاظها الذين يدمجون قدرًا من أفكار هذا الاتجاه في خطاب يصل إلىٰ شرائح جماهيرية واسعة خاصة من الشباب؛ لتصبح الرؤية الثقافية التنويرية منافسًا حقيقًا وفعالًا للسلفية لا تفوقه السلفية إلا في تنوع شرائح جمهورها السنية وقدرة السلفية علىٰ التوغل في طبقات اجتماعية أكثر تنوعًا.

ومن الحالات اللافتة للانتباه في السنوات الأخيرة، التي تعدُّ مثالًا قياسيًّا علىٰ ما نذكره، حالة **عدنان إبراهيم**، الداعية الفلسطيني، الذي لا يتسم بقدر كبير من الجدة العلمية، ولكنه قارئ جيد، يقدِّم خطابًا تنويريًا شعبويًا علىٰ منبر الجمعة، مستغلًا الفقر المعرفي السلفي التقليدي فيما يتعلق بالفلسفة والعلوم الغربية الإنسانية والطبيعية؛ ومِن ثَم وجد فيه كثيرٌ من الشبابِ الفضاءَ الذي يسع طموحاتهم العلمية، بعيدًا عن صورة الشيخ التقليدي البعيد عن علوم العصر، وحرية الفكر. الأمر نفسه يقال مع دعاة آخرين، يشتركون في المضمون التنويري، ولكن علىٰ نحو أكثر تبسيطًا وشعبوية، كنموذج **معز مسعود** علىٰ سبيل المثال.

أما تحديات الإجابة القتالية فتتمثل في ثلاثة تحديات:

أولًا: الرفض المجتمعي:

السلاح الأساسي الذي تعامل به العالم كله مع الإجابة القتالية: هو تكوين رد فعل شعبي ومجتمعي واسع النطاق، يرفض هذا الجواب رفضًا قيميًا، بحيث تجتذب الدولة المجتمع إلىٰ صفها؛ ليكون خصمًا للتيارات القتالية التي تقف ساعتها في

العراء بلا أدنىٰ تعاطف أو نصرة؛ بحيث تبقىٰ مجموعة هامشية يسهل قمعها أو احتواءها، بل ويمكن ساعتها الاستفادة منها سواء علىٰ مستوىٰ دعم سلطة الدولة وتقوية النوازع القومية التي تربط بين الدولة والأمة، أو حتىٰ تحصيل مكاسب سياسية وعسكرية واقتصادية.

وهذه التقنية فعالة جدًا حتىٰ في غير قضية الجماعات القتالية، أعني أن تحرص الدولةُ علىٰ نقل الصراع ليكون بين خصمها وبين المجتمع، ولا تكتفي بكون الصراع ثنائيًا بينه وبينها.

وتجربة مصر في الثمانينات والجزائر في التسعينات والمغرب والسعودية بعد أحداث سبتمبر= كلها ناطقة بأن المحتوىٰ العنفي الذي ترىٰ بعض الاتجاهات السلفية شرعيته، قابل تحديًا كبيرًا متمثلًا في الرفض المجتمعي الواسع له، وهو الأمر الذي عاد بالسلب ليس علىٰ التيارات القتالية فحسب بل علىٰ عموم التيارات الإسلامية والسلفية، وصار من الحجج المستعملة دائمًا سواء من رافضي الإسلاميين أو من رافضي السلفيين: أن يتم اعتبار الاتجاهات الإسلامية والسلفية ذات إفراز طبيعي لتيارات عنفية تستهين بالدماء والممتلكات، وأن تُعد هذه التيارات امتدادًا للإسلاميين أو علىٰ الأقل للسلفيين، وقد ساهم هذا في التقليل من جاذبية الأفكار السلفية بدرجة ملحوظة.

ثانيًا: عقوق الأبناء:

من بعد حرب الخليج، وتفجيرات السعودية منتصف التسعينات، تخلىٰ التيار الجهادي عن الاعتراف المعلن بمرجعية أسماء مثل ابن باز أو ابن عثيمين فضلًا عن الألباني، وصاروا يُوصمون في بعض كتب الجهاديين بأنهم علماء ضلالة، ووصف الظواهري ابن باز بأنه أعمىٰ البصر والبصيرة، ووصف فارسُ الزهراني سفرَ الحوالي وناصرَ العمر بأنهم خرجوا عن الجادة، وصار ناصرُ العمر بعد الجهاد السوري بالذات وفي نظر الدواعش: إمامَ ضلالةٍ. وانتظم الخطابُ الجهاديُّ من بعد أحداث سبتمبر في هذا المسار باستثناءات قليلة تكاد تنحصر في طرح بعض الرموز دون معظم الرموز أو القاعدة الجهادية العامة والتي حافظت علىٰ خطاب الشجب والطعن في آباء التيار السلفي علىٰ اختلاف درجاتهم.

ثالثًا: تبرؤ الآباء:

قدَّم الرموزُ الكبارُ للتيار السلفي، بالاشتراك مع الدول العربية؛ دعمًا كبيرًا للجهاد الأفغاني، وأيضًا البوسني والشيشاني.

وأدانوا بدرجات متفاوتة الحراكَ المسلحَ في مصر والجزائر، وعندما دبَّ الحراك المسلح إلىٰ الجزيرة العربية، بدأ تشكل حالة براءة واسعة من التيار القتالي استوت علىٰ سوقها بعد أحداث سبتمبر والتفجيرات التي حصلت بعدها في بعض البلدان العربية مثل المغرب والمملكة العربية السعودية.

وعلىٰ الرغم من الظروف المشابهة بل المتشابهة جدًا بين الجهاد الأفغاني والجهاد العراقي إلا أن الجهاد العراقي لم يجد دعم آباء التيار السلفي، بل وجد -في الغالب- إدانةً واضحةً، خاصة عندما انتقل إلىٰ المرحلة التقليدية في مسار الحركات القتالية نعني: أن يقاتل بعضهم بعضًا.

وعندما أنبتت التجربة السورية بعد الثورة حراكًا مسلحًا واسع النطاق= لم يسلم أيضًا من الإدانة سواء كانت إدانة كلية أو إدانة جزئية خاصة ببعض فصائله مثل داعش، والذين اتفقت معظم الرموز السلفية علىٰ إدانتهم في الوقت الذي يعدون فيه أنفسهم الممثلَ الصادقَ والوحيدَ للجهاد الصحيح.

رابعًا: رصاصة الرحمة علىٰ النموذج.

داعش هي رصاصة الرحمة الموجهة للنموذج القتالي، التي تعني انغلاقَ مساره كنموذج جاذب، وإن كان هذا لا يستلزم بالضرورة انتهاءَ التيارات القتالية، ولكن المراد هنا: أن **داعش** وسياساتها وعلاقاتها بباقي التيارات الإسلامية عمومًا، والقتالية خصوصًا= قد وصلت بجاذبية التيارات القتالية إلىٰ أدنىٰ مستوياتها، وهو مستوىٰ تحوُّل الإجابة من كونها حلًا إصلاحيًا أساسيًا شاملًا، إلىٰ كونها ضرورةً يسير فيها من يسير بالقصور الذاتي؛ لأنه لا بديل عن الاستمرار، فيصبح اللجوء للمسار القتالي لجوء من يجد أنه مضطر لا سبيل له إلا هذا، وهو ما سيكون في المناطق الساخنة كسوريا والعراق، وما قد يلحق بها، أما من كان خارجها فسينظر لها وللمشروع القتالي نظرته إلىٰ حرب أهلية أو فتنة، لا إلىٰ مشروع إصلاح وتمكين.

وهذا يعني انتهاء المشروع القتالي كمشروح حل، ومسار تكون في خاتمته نتيجة إصلاحية.

(٢)

يظهر مما سبق ذكره أن المسار الثقافي التعليمي والتربوي، والثورة في الاعتناء الفقهي التراثي، ومحاولة صياغة هوية ثقافية إسلامية سلفية= كان إجابة آنية جذابة إلىٰ حدٍّ كبيرٍ ساهمت في ازدهار السلفية وانتشارها.

وقد حصلت عمليةُ استنزاف واسعة لهذه الجاذبية عن طريق العوامل التي سبق ذكرها، ولم تنجح السلفية في الوصول لنتيجة تغري باستمرار الازدهار والانتشار، أو الوصول إلىٰ ما يُعد إنجازًا يعطي المسار مشروعية الاستمرار والانتشار وجذب الأنصار.

أما المسار القتالي فإن تأمل الحالة التي وصل إليها يثير سؤالًا مركزيًا

هل ما زال لدىٰ التصور القتالي قدرة علىٰ الجذب كحل للأزمة؟

داعش هي رصاصة الرحمة الموجهة للنموذج القتالي التي تعني انغلاق مساره كنموذج جاذب، كما تقدم ذكره.

وهذا يعني انتهاء المشروع القتالي كمشروح حل، ومسار تكون في خاتمته نتيجة تمكينية.

فعلىٰ صعيد المقاومة والجاذبية الثورية كان للتيارات القتالية في التجارب الجهادية= محتوىٰ يقدر علىٰ الجذب، طوال فترة الثمانينات، خاصة مع الجهاد الأفغاني، بعد ذلك بدأ صراع العوامل، أعني: عوامل المد والجذر التي تنازعت التيار الجهادي، والتي كانت تؤدي لازدهاره في نطاقات وتراجعه في نطاقات، حتىٰ أتت أحداث الربيع العربي وأحداث سوريا؛ لتحصر مسارات وآفاق التصور القتالي في خانتين:

الأولىٰ: خانة راديكالية تمثلها داعش، وتوشك أن تكون رصاصة رحمة علىٰ هذا

المشروع، خاصة مع مناصبتها العداء لباقي التيارات الإسلامية، بما فيها تيارات قتالية تشاركها نفسَ المعركة، وهو ما سيعني اكتمالَ تجسد هذه المناطق الساخنة التي تتمركز فيها التيارات القتالية= كنموذج للحرب الأهلية، أو الفتنة بالتعبير الإسلامي، المحبذ في النطاق السلفي نفسه.

الثانية: خانة كونِها حلًا يائسًا لبعض التيارات داخل المناطق نصف الساخنة التي تم فيها قمع التيارات السلمية الحركية والسياسية. وهذا الحل اليائس سيرتكب مناوشات تجرح الدول التي هي فيها جروحًا تستثيرها ولا تميتها، والدول تحسن الاستفادة من هذه الجروح، وتحسن احتواء مسبباتها إن وصلت لمرحلة خطرة، ولكن قدرة الدول علىٰ هذا تتعلق بعوامل أخرىٰ، بحيث تتفاوت هذه القدرة من دولة إلىٰ أخرىٰ، ولكن حتىٰ لو قدرنا إمكان نجاح هذه الحلول اليائسة فهو النجاح الذي يتناسب طرديًا مع التحول لنموذج تام للحرب الأهلية، وليس النجاح الذي يعني تمكن أصحاب هذا الحل اليائس من السيطرة علىٰ هذه البلاد.

ففي كل الأحوال لم يعد المسار القتالي يعني معركة تحرير أو نموذج إصلاح بقدر ما صار نموذج أزمة أو مشروع حالة توحش وواهم مَن يظن أنه سيستطيع إدارتها.

(٣)

تحليلنا للإجابتين الرئيستين للسلفية، ودخولهما مرحلة تراجع، بمعنىٰ أن السلفية صارت بلا أجوبة كلية شاملة وجاذبة في الوقت نفسه؛ يقودنا إلىٰ نتيجة مهمة جدًا في محاولة تحديد عوامل أفول السلفية ومظاهره:

أنه لا يمكنك أن تطمع في تمدد أفكارك في مساحات واسعة، وبين شرائح متنوعة من المستهدفين= إذا كانت تلك الأفكار لا تتصل اتصالًا مباشرًا بأسئلتهم الملحة، ومأزقهم القائم.

وعندما تقدم أجوبة علىٰ الأسئلة، وحلولًا للخروج من المأزق، وتفقد هذه الأجوبة وتلك الحلول فاعليتها= فإنها ستفقد جاذبيتها بالضرورة وتؤثر علىٰ قابلية

منظومة أفكارك للانتشار والتمدد.

الأشعرية المعاصرة مثال ممتاز علىٰ هذا؛ فرغم سيطرة الأشعرية علىٰ عدد من المؤسسات الرسمية في البلاد العربية، ورغم اتفاق المتسبين لها في أطر منهجية وفقهية وكلامية إلا أن هذا لم يساعدها علىٰ الانتشار، وأحد الأسباب الأساسية يرجع إلىٰ عدم وجود منظومة أجوبة علىٰ الأسئلة الماسة والحيوية والواقعية، تكون هذه المنظومة مكتملة ومتماسكة بحيث تساعد علىٰ الانتشار واكتساب الأنصار.

وإذا أعدنا تأمل الحالة الأشعرية في العصر الحديث= فسنجد أن الأشاعرة المعاصرين قد حافظوا علىٰ مكون تراثي عقدي وفقهي، ثم افترقوا فرقتين:

الأولىٰ: ظلت تدور داخل هذا المكون وتعيش معاركه ومقتضياته دون اشتغال بالتحديات المعاصرة.

الثانية: حافظت علىٰ هذا المكون مع الذوبان في أنظمة أخرىٰ تعطيها أجوبة علىٰ التحديات المعاصرة، كما كان من كان منهم جزءًا من الإخوان المسلمين، ومن كان منهم جزءًا من بنية المؤسسات السلطوية للدول العربية.

ثالثًا

الفقر الرمزي

«إن ما يعطي للكلمات قوتها، وما يجعلها قادرة علىٰ حفظ النظام أو خرقه= هو الإيمان بمشروعية الكلمات، ومن ينطق بها، وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه أو تولده».

بيير بورديو

(١)

إن أهم مقومات استمرارية وجاذبية التيارات والحركات هو قدرة هذه التيارات والحركات علىٰ إنتاج رموزها وقادتها وأصحاب الرأي فيها؛ فإن تاريخَ الأمم هو تاريخُ الرجال أكثر من كونه تاريخ الأفكار، وكأين من فكرة خطابية سادت في الناس زمنًا لا لشيء إلا لأنه قد حملها ودعا إليها رجل عظمه قومه، وكأين من فكرة جليلة عظيمة لم تلق حظها وحورب أهلها؛ لأنه لم يُقيض لها الرجل الذي يعظمه قومه، والناس وإن كانوا يعرضون عمَن يستحق التعظيم ويعظمون من لا يستحق التعظيم، إلا أن السائد الأغلب هو أنه لا يُعظم الرجل إلا إن كانت عنده مؤهلات للعظمة، وهذه المؤهلات نفسها إنما تستمد معاييرها من بيئة الناس الذين عظموه، وهي التي توطن للاعتراف بأهليته عند مخالفيه حتىٰ ولو لم يقروا بعظمته، والاعتراف بالأهلية مفتاح مهم من مفاتيح نشر القناعات وتوطين الأفكار.

السلفية المعاصرة استطاعت -وبغير عسرٍ كبيرٍ- أن تُنتج رموزها المعظمين في

تاريخها الحديث، بل ومهرت إلىٰ حدٍّ كبيرٍ في صناعة هذه الرموز، وصارت تستند إلىٰ مكانة هذه الرموز في نفوس الناس؛ لكي تبلغ منهم مرادها الذي يعبد الطريق لأفكارها، وكان هؤلاء الرموز علىٰ ثلاثة أنواع:

الأول: الرموز المتفق عليهم بينها وبين معظم مخالفيها مثل السلف وأئمة القرون المفضلة.

الثاني: رموز علمية يصنعون هويتها الفكرية في مقابل مخالفيها مثل شيخ الإسلام ابن تيمية وصاحبه ابن القيم والشيخ محمد بن عبد الوهاب وعلماء الدعوة من بعده رحم الله الجميع وغفر لهم.

الثالث: رموز معاصرة اتفقت علىٰ مرجعيتهم معظم تيارات السلفية، مثل: الشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ الألباني، وهم الجمع الذين سلم بسطوتهم من يعترف بها حتىٰ سماهم بعض كتاب التيارات القتالية: بالثالوث تعريضًا بقداسة لا يستحقونها ولا تشرع.

وصار الاتكاء علىٰ سلسلة الرموز هذه، وما أنتجوه من الأفكار والأقوال هو ما يصنع هوية الخطاب السلفي، علىٰ تباينات وخلافات طفيفة لا تضر كثيرًا في أصل الفكرة.

وقد اشتركت في هذا السلفية السعودية مع غيرها، إلا أن توظيف السلفية السعودية للرأسمال الرمزي لهؤلاء الأعلام تميز بأمر مهم جدًا: وهو أن التيارات السلفية في العالم الإسلامي قلما نجحت في أن توطن شرعية هذه الرموز عند المجتمع، وغالبًا ما كانوا يكتفون بصناعة مرجعيات رمزية تشكل خطابهم في مقابل مخالفيهم، وتمثِّل في الوقت نفسه مرجعيةً يتحاكم لها التيار داخليًا، أما المجتمع فيتراوح بين غير مبال بالمرجعيات الدينية وبين مناوئ لمرجعيات السلفيين وبين مرتبط بالمؤسسات الرسمية، والاستثناءات القليلة التي كان يجد رمز سلفي لنفسه أرضية اعتراف لدىٰ المجتمع أو فئات منه كانت غالبًا في مساحة الوعظ وهي مساحة قلما تكون حاسمة أو مؤثرة عند احتدام الصراعات الفكرية والفقهية والسياسية، فسرعان ما يتخلىٰ العامة من المجتمع عن هذا الواعظ ولا يحتشد حوله إن تعدىٰ خطابه دائرة الوعظ والقصص.

في الحالة السعودية: كان بعضُ هؤلاء الرموز جزءًا من المؤسسة الرسمية، وقد ساهمت الدولة نفسها بدرجة ما في بناء شرعيتهم الرمزية لدىٰ المجتمع؛ لأسباب تاريخية تتعلق بالشراكة التاريخية لم بأحداث جهيمان.

وعندما حاول بعضُ السلفيين السعوديين بناءَ شرعية رمزية أخرىٰ تبنىٰ مسارًا مختلفًا في أحداث حساسة كأحداث حرب الخليج والحراك الفقهي والفكري والسياسي المصاحب لها= قوبل هذا من الدولة بحزم وصرامة وصلت لحد إيداع هذه الرموز البديلة السجن.

ومع مطلع الألفية كان قد اكتمل عقد الثلاثة في دار غير الدار، فقد مات الرموزُ الثلاثةُ، ليُخلفوا وراءهم فراغًا رمزيًا كبيرًا وصل إلىٰ درجة الفقر، وكان لهذا تأثيرات سلبية كبيرة علىٰ السلفية.

(٢)

وفي عام وفاة آخر الرموز المذكورين حصلت أحداث سبتمبر لتغير أشياء كثيرة في بنية السلفية المعاصرة وفي منظومة علاقتها بالدول التي تضمها، وأيضًا في تلاحمها واتصال صفوفها، وكان لغياب الرموز الثلاثة وما يساهمون فيه من تقليل النزاعات بين صفوف السلفية، وما يساهم فيه ابن باز بالذات من ضبط للعلاقة بين السلفية السعودية وبين الدولة وبين السلفية السعودية ومجتمعها لما يملكه من قيمة رمزية عند الجميع= أعظم الأثر علىٰ الواقع الفقهي والفكري والسياسي والاجتماعي للسلفية المعاصرة.

وصل النزاعُ بين السلفية الجهادية وبين باقي تيارات السلفية لأعلىٰ قممه، وكان الجديدُ في هذا النزاع القديم هو اتساعَ مساحة المنتقلين من السلفية العلمية والحركية إلىٰ السلفية الجهادية وهي عمليات الانتقال التي أجادل في أنها لم تكن لتكون علىٰ هذا النحو لولا غياب المرجعيات المذكورة، وقد اقترن هذا بمحاولات السلفية الجهادية بناء مرجعيات رمزية أخرىٰ، كان أبرزهم: الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي.

وصل النزاع بين السلفية المدخلية وباقي تيارات السلفية لأعلىٰ قممه، وكان

الجديد في هذا النزاع القديم هو تنصيب ربيع المدخلي نفسه خليفة للمشايخ الثلاثة، بل والزعم أنه أكمل سلفية من بعضهم، وقد تطور هذا إلىٰ دائرة شقاقات ونزاعات داخل المدخلية نفسها.

نشبت معركةٌ مفتوحةٌ بين السلفية الصحوية في السعودية بجناحيها العلمي والحركي وبين تلاميذ الشيخ الألباني، واتسعت ساحة المعركة ليدخل فيها نظراء كل فريق في العالم الإسلامي، وكان موضوع المعركة هو مسائل الإيمان والتكفير؛ حيث رأىٰ الفريق الأول أن في طرح الفريق الثاني لوثةَ إرجاءٍ، وهذه المعركة كانت قد بذرت بذورها في حياة المشايخ الثلاثة وحاول ابن باز وابن عثيمين إبقاءها في حدها الأدنىٰ، إلا أن موتهم قد فتح المجال لاشتعال أوراها، ودخول اللجنة الدائمة في السعودية بفتاوىٰ تتناول أشهر تلاميذ الألباني وتتناول بعض كتبه بالتجريح= فتح البابَ علىٰ مصراعيه أمام معركة لطالما تم تأجيلُها ونزع فتيل اشتعالها.

وكان السؤال الكامن خلف كل هذه المظاهر: مَن المرجع الذي يمكن أن يقوم مقام المشايخ في الثغور الثلاثة؟

الأول: أن يكون مرجعًا ضابطًا لخلافات التيار الداخلية مقللًا لها.

الثاني: أن يكون إمامًا يشكِّل هويتهم القيادية في وجه التيارات الأخرىٰ، بحيث يكون معترفًا بأهليته لموقعه من خصومه.

الثالث: أن تكون له كلمة مسموعة عند الدولة وقابلية رمزية عند المجتمع.

وكان من الواضح أن هذا السؤال لا إجابة له، وأن ما توفر للمشايخ الثلاثة بمجموعهم لن يتوفر لغيرهم؛ فاشتغل كل تيار ببناء مرجعياته الخاصة، ومن الواضح أن المرجعيات الخاصة لا تستطيع أبدًا سد الثغر الثالث، كما أن التيار قد تشظىٰ بالفعل ولا معنىٰ للثغر الأول إلا حفظ كل تشظ منها من أن يتشظىٰ لتيارات أصغر، فكان الأساس الذي تقوم عليه وظيفة الرمز هو سد الثغر الثاني.

(٣)

داخل السعودية لم يعد يمكن أن تعتمد السلفية الصحوية بجناحيها العلمي والحركي علىٰ رموز المؤسسة الرسمية؛ لفروق مهمة تفرق بينهم وبين سلفهم في هذه المؤسسة، ولخصائص أيضًا يرىٰ كثير من المتابعين أنهم يفتقدونها، بحيث صار علماء هذه المؤسسة أشبه بغيرهم من علماء المؤسسات الرسمية في العالم الإسلامي من حيث أنهم لم يعودوا ممثلين لمصالح التيار السلفي الخاص، وإنما صارت لهم أولوياتهم التي تشكل علاقتهم مع الدولة والمجتمع، وصاروا يقفون بها علىٰ مسافة من هموم السلفية الصحوية وخياراتها.

ثلة المشايخ الذين حاولت السلفية الصحوية الدفع بهم للمقدمة إبان حرب الخليج، تفرقوا، فمنهم من أقعده المرض كسفر الحوالي، ومنهم مَن ابتعد طريقه عن طريق السلفية الصحوية كسلمان العودة، ولم يبق للسلفية السعودية سوىٰ ناصر العمر.

ثلة المشايخ الذي يمكن أن يعدوا أقرانًا للجيل الذي مات لم يبق منها من يصلح أن يكون رمزًا تقدمه السلفية الصحوية سوىٰ عبد الرحمن البراك.

عبد الرحمن البراك وناصر العمر هل يمكن أن يسدًّا الفقرَ الرمزيَّ الذي تعاني منه السلفية الصحوية في السعودية؟

هذا هو السؤال الذي قدمت السنواتُ الماضيةُ الإجابةَ عنه بـ: لا.

كل محاولات الدفع بالرجلين لتسنم هذا المنصب لم تنجح.

أما عدم نجاحها في سداد ثغر الدولة والمجتمع فواضح، فالدولة تغيرت أولوياتها وهذا مفهوم، أما المجتمع نفسه فلم ينجح تسويق الرجلين في صناعة رمزية مجتمعية لهما؛ لعوامل ذاتية وعوامل تتعلق بآليات التسويق. خاصة مع التغيرات التي تحدث للمجتمع في السنوات الأخيرة وجهود الإعلام لتشويه الرموز المقترحة.

أما الثغر الثاني: القيادة الرمزية التي يبجلها الخصوم؛ فأدوات الرجلين والخصائص الحديثة للتسويق الإعلامي وخصائص كاريزما الشخصية= لم تساعد

الرجلين حتىٰ علىٰ هذا المنصب، ولم يستطع واحد منهما تقديم نفسه، ولا استطاع أصحابه تقديمه كوزن ثقيل في مواطن النزاع، بالإضافة لسبب مهم آخر وهو عدم قدرة البراك والعُمر عن تسويق نفسيهما بعيدًا عن دوائر تيار سلفي بعينه، وسياسات هذا التيار في العلاقات وصياغات المواقف من القضايا، مما جعل رمزيتهما مهددة؛ لأن النموذج الذي كرسه ابن باز وابن عثيمين للرمز السلفي يوجب أن يكون الرمز ممثّلا للتيار السلفي العام بدون أن تتقيد علاقاته وصياغاته لمواقفه من القضايا بسياسات ومؤسسات تكوين معين داخل التيار.

(٤)

عبد العزيز الطريفي، كان هذا الاسم معروفًا في أوساط طلبة العلم من أكثر من عشر سنوات، وكان يتداول في وصفه ما يتداول في وصف النوابغ عادة، وأتت أحداث الربيع العربي وما بعدها ليتداول الاسم في دوائر أوسع، وليتم اختبار السمعة التي صاحبته، ليظهر حضوره في عدد من القضايا الفقهية والفكرية والسياسية آذنت بدخوله دائرة المرشحين لتعويض الفقر الرمزي، بل صار في نظري أقوىٰ المرشحين وأكثرهم قابلية للنجاح، وذلك لمجموعة من العوامل يمكن تلخيصُها فيما يلي:

أولًا: الطريفي أقوىٰ هؤلاء المرشحين من جهة العدة الفقهية والتراثية، وهذا بشهادة معظم المتابعين، كما أنه يملك قدرةً جيدةً علىٰ إظهار امتلاكه لهذه العدة؛ فليس كل قوي في نفسه يستطيع إظهارَ قوته والدلالة عليها.

ثانيًا: الطريفي أشبه بنموذج الرمز الذي كرَّسه ابن باز وابن عثيمين، من حيث كونه ممثلًا للاتجاه الفقهي والفكري والسياسي السلفي العام للتيار، بدون أن يكون ممثلًا لتكوين حزبي أو تنظيمي معين داخل هذا التيار أو حتىٰ يسمح بسيطرة هذه التكوينات عليه بحيث تكون هذه التكوينات هي دائرته القريبة ومواطن ظهوره، ورغم حرص خصومه علىٰ تهمته بالسرورية إلا أنه لا يمكن إقامة دلائل علىٰ صلات حقيقية بينه وبين السرورية وكياناتها أو حتىٰ رموزها، سواء علىٰ مستوىٰ علاقات الطريفي وصلاته

ودوائره القريبة، أو علىٰ مستوىٰ الكيانات والمؤسسات التي يتعامل معها، بل يبدو الطريفي أكثر تحررًا بكثير في صلاته وعلاقاته وصياغته لآرائه وأقواله من أن تكون صادرة عن نفس منطلقات السرورية في إظهار أقوالها وسياسات علاقاتها، أما الالتقاء في عموم الأفكار فهذا طبيعي؛ فهم في النهاية تيارٌ سلفيٌّ نسقُه واحدٌ إلىٰ حدٍّ كبيرٍ.

ثالثًا: النجاح الكبير للطريفي في التعامل مع وسائل الإعلام سواء وسائل الإعلام المرئية التي يخرج فيها الطريفي بانتظام وبأدنىٰ دعوة، وبتحفظات قليلة من حيث نوعية القناة، أو من حيث ظهوره في وسائل الإعلام الجديد التي يمثل حضور الطريفي فيها وتفاعل الجمهور مع ما يكتب حالة استثنائية قياسًا إلىٰ جدية تغريداته وطبيعة موضوعات أفكارها.

رابعًا: رغم ابتعاد الطريفي عن الصدام السياسي المباشر إلا أن تعرضه في بعض مقالاته وتغريداته للقضايا السياسية ينفي تهمة البرود السياسي عنه، كما أن مستوىٰ جرأة طرحه فيها واطراد أفكاره يعطيه مصداقيةً كبيرةً عند التيارات التي لديها موقف سلبي من طرح السلفيين السياسي.

خامسًا: قدرة الطريفي علىٰ التصدي للمساحة الفكرية المتعلقة بالتصادم بين التصور الإسلامي والتصورات الغربية، وهي القدرةُ التي تتميز حتىٰ علىٰ قدرة الرموز التي سبقته والرموز التي قامت محاولات لترميزها، وهي وإن كانت قدرة فقيه بأدوات فقيه إلا أن هذا لا ينفي تمَيزها في هذا الإطار وتوفرها علىٰ القدر الضروري الذي يحتاجه رمز لتيار يخوض معارك علىٰ عدة جبهات، فعندما اشتغل الطريفي بالطرح الفكري وكتب في نقد الليبرالية كتابه العقلية الليبرالية، شكَّل ما كتب نموذجًا ممتازًا لما يمكن أن تكون عليه كتابة الفقيه في نقد الأفكار؛ فالذي كتبه الطريفي لا يدل علىٰ اطلاع واسع علىٰ كتب الليبرالية ومصادرها، لكنه اشتمل علىٰ الشرطين الأساسيين لكتابة الفقيه الفكرية:

الأول: شرط الإلمام بأصول الفكرة المنتقدة في مواضع تصادمها بالوحي.

الثاني: شرط نقد مواطن التصادم هذه بأدلة تحوي استخراجًا لأسس الوحي العقلية، ولا تعتمد علىٰ النقل المجرد.

فإذا أضفنا لهذا قلةَ الأخطاء في تصور المذهب المنتقد، مع عمق العبارة وحسن بيانها= ظهر جليًا تميز ما كتبه الطريفي كأنموذج لتصدي الفقيه للمساحات الفكرية.

الخصائص الخمسة السابق ذكرها للطريفي أدَّت إلىٰ زيادة أسهمه كمرشح لتعويض الفقر الرمزي الذي تعاني منه السلفية المعاصرة في السعودية، وهو تعويض يمكن أن يلقي بظلاله علىٰ التيارات السلفية في دول أخرىٰ، وقد تابعتُ الفعالياتِ التي صاحبت زيارةَ الطريفي لعدد من الدول العربية، ولاحظت -بوضوحٍ- المصداقيةَ التي يحظىٰ بها.

وهذه الزيادة في الأسهم تبدو واضحة عند محاولة تتبع تفاعل خصوم السلفية المعاصرة مع طرح الطريفي؛ حيث سنجد هذا التفاعل فيه نفس مكونات رفض الطرح السلفي مع درجات أخف بكثير من التي تستعمل للتعامل مع من يطرح هذا الطرح لو كان غير الطريفي، ويمكن قياس هذا في تلقي التيارات القتالية مثلا لآراء الطريفي، أو حتىٰ في خطاب بعض الشرعيين المختلفين مع التيارات السلفية لكنهم علىٰ عكس ما يعتادونه لا يستطيعون الطعن في أصل علمية الطريفي.

يبقىٰ السؤال: ما المساحة التي يمكن للطريفي أن يعوِّضها بالضبط ويصنع فيها حالة من الغنىٰ الرمزي؟

أولًا الدولة: لا يبدو الطريفي ولا غيره مرشحًا ليعوض فراغ ابن باز؛ لأن ابن باز لم يكن شخصًا بقدر ما كان مرحلة.

ثانيًا المجتمع: ارتباطًا بنفس الفقرة السابقة يمكن للمجتمع أن يرتبط برمز معبر عن خيارات التيار لو كان هذا الرمز مرتبطًا بدرجة ما بالدولة، أما حين يتم فك الارتباط= فإن قدرة الرمز علىٰ تسويق نفسه لدىٰ المجتمع تقلُّ كثيرًا، وغاية ما يطمح له الرمز في هذه الحالة ألا يعاديه المجتمع، أو أن يرتبط به خارج مناطق التصادم مع الدولة، وهي منطقة لا يمكن الوصول لها إلا ببعض المهارات الشعبوية التي قد تتوفر للوعاظ والقصاص، أما مثل الطريفي فتقتصر أدواته وما يطمح له في هذا الباب أن يثق به العامة كمُفْتٍ في احتياجاتهم الحياتية ويكون له ثقل في هذا الاتجاه، وهي منزلة يمكن الوصولُ لها ما لم يرفع الإعلامُ راياتِ التشويه له.

ثالثًا رمزية المرجعية الحاكمة في اختلافات التيار نفسه: وهذه الرمزية لا يمكن الوصول لها إلا مع طول زمان وأعوان، وإمكانية الوصول لها داخل السعودية أيسر من الوصول لها خارجها.

رابعًا رمزية المرجعية والقيادة: في مقابل التيارات المناوئة للسلفية التقليدية سواء تيارات السلفية الهامشية كالجهادية والمدخلية أو التيارات الأخرىٰ التي تختلف معها السلفية، فيكون وجهًا مقبولًا له مصداقية واعتراف بالأهلية حتىٰ عند المختلفين، وبالتالي تعترف التيارات الأخرىٰ بأن للسلفيين نجمًا في التحرير العلمي لمواطن النزاع، ويكون الطريفي بذلك قادرًا علىٰ تكوين صورة ذهنية للسلفية وأقوالها تعطيها ثقلا وحضورًا علىٰ مستوىٰ النخب وعلىٰ مستوىٰ الجمهور الإعلامي.

وهي الرتبة الرمزية التي نرىٰ الطريفي قادرًا علىٰ الوصول لها، وقادرًا علىٰ تكوين رأسمال رمزي فيها يعوِّض الفقرَ الذي تعاني منه السلفية منذ وفاة مشايخها، وإن بدرجة ما.

(٥)

ماذا عن باقي الدول التي تتمركز فيها السلفية؟

تعاني السلفية في معظم مناطق تمركزها معاناة أكبر بكثير من معاناة سلفية المملكة العربية السعودية؛ فأزمة الرموز في السعودية ألقت بظلالها عليهم، حيث لم تعد السعودية قادرة علىٰ تصدير الرموز لهم كما كانت تفعل، ورغم القبول الذي يحظىٰ به الطريفي خارج المملكة إلا أنه لا يصل أبدًا لدرجة يمكنه بها تعويض الفقر الرمزي، خاصة مع حالة التنوع والاختلاف الكبيرة التي تمر بها السلفيةُ في العالم التي جعلتها تتجاوز قضيةَ الخضوع الرمزي لمن يتم تصديره من المملكة.

في مصر: لو حاولنا استعراض الرموز المحلية في مصر زمن وفاة المشايخ الثلاثة ومدىٰ قابليتهم عند عموم التيار السلفي الآن سنجدها كالتالي:

ياسر برهامي، محمد إسماعيل المقدم، محمد عبد المقصود، أبو إسحاق

الحويني، مصطفى العدوي، محمد حسان، محمد يعقوب.

سبعة أسماء يشكلون المرجعية الأساسية للتيار السلفي بفرعيه العلمي والحركي، وقد ساهمت الفضائيات والمساحة التي أعطت لها بعد أحداث سبتمبر علىٰ توطين مرجعية الأسماء الأربعة الأخيرة في نطاق يتخطىٰ مصر.

بلا شك لا يمكننا أن نحصي حجمَ الحجارة التي تتناوش هذه الأسماء الثمانية في وقتنا الحالي، وبدرجات متفاوتة، بما لا يعني أنهم فقدوا جمهورَهم، فهذا لا يكون، لكنه يعني بلا شك عدم صلاحيتهم لشغل مساحة واسعة تغني الرأسمال الرمزي للسلفية سواء في مصر أو خارجها.

وعلىٰ مستوىٰ المداخلة: ورث محمد سعيد رسلان وهشام البيلي تركةَ أسامة القوصي، وبينهما من الشقاق والنزاع ما سبَّبَ للتيار المدخلي في مصر جروحًا عميقةً.

في الشام: خلَّف الألبانيُّ وراءَه حالةَ صراع واصطفاف وانشقاق واسعة النطاق، تم تدعيمُها بالخلاف العميق الذي حصل بين السلفيين في السعودية ونظرائهم من تلاميذ الألباني في الأردن؛ لتفقد الأسماءُ الشاميةُ المقيمةُ في الأردن من تلاميذ الألباني= مقعدًا مهمًا من مقاعد الرأسمال الرمزي كانت مرشحة له بعض أسمائها مثل علي الحلبي ومشهور حسن سلمان.

وفي اليمن: خلَّف مقبلُ الوادعيُّ حالةً مماثلةً، كانت استمرارًا للشقاقات التي حدثت في حياته.

وفي المغرب: لم يكن هناك من الأساس قبولٌ واسعٌ لاسم سلفي بعينه، حتىٰ المساحة التي شغلها المغراوي من السلفية العلمية، والفزازي من الجهادية= تآكلت بفعل عوامل كثيرة.

في الجزائر: لم يستعد قادةُ جبهة الإنقاذ زخمهم قط، وتوزع الرأسمال الرمزي بين العلميين والمداخلة مع صراعات شتىٰ.

العراق وتونس وليبيا: تعاني جميعها لأسباب تاريخية وحالية من تكوين رموز سلفية ذات بال أصلًا.

وإذن: فالسلفية بصفة عامة تعاني فقرًا رمزيًا شديدًا مقارنة بزمن صحوتها وازدهارها، والشيء الذي يعدُّ من أهم عوامل الأفول، ومظاهره في الوقت نفسه؛ فكل حقبة أفلت فيها السلفية= لم يكن أفولها بمشهد رموزها الكبار.

رابعًا

قنوات الدعم وعوائق التدفق

(١)

سبق وقررنا أن الدعمَ الكبيرَ الذي تلقته التياراتُ السلفيةُ في مختلف بلدان العالم الإسلامي= كان مصدرُه الأهمُ والأساسيُّ هو التجمعاتَ السلفيةَ في الخليج العربي، حيث أتاحت الطفرةُ الماديةُ التي حدثت لهذه البلدان أن يستثمر السلفيون فيها فائضهم المالي في دعم الفكر الذي يرونه حقًا.

من الواضح أن تدفق هذا الدعم يُلاقي عوائق كثيرة في السنوات الأخيرة، ويمكن تركيز هذه العوائق في النقاط التالية:

أولًا: تضييق الحكومات الغربية والعربية على المال الخيري، وعلى المؤسسات الأهلية الإسلامية بصفة عامة تحت غطاء قطع تمويل الإرهاب، وتجفيف منابعه.

وقد قدم (كاستوري سين) بالاشتراك مع (تيم موريس) دراسةً جادةً وموثقةً[1] عن الخطورة والأغراض غير النزيهة المتعلقة بالاعتداء على منظمات المجتمع المدني والمؤسسات الخيرية تحت ستار الحرب على الإرهاب، وهي دراسةٌ مهمةٌ يجب الاطلاعُ عليها؛ لإدراك عمق المشكلة التي يتم مداراتها هنا بستار من الدخان والاختزال.

ويمكننا أن نذكر هنا مثالًا أساسيًا وهو: مؤسسة الحرمين التي تم إغلاقُها عبر

(١) كاستوري سين، وتيم مورس، «المجتمع المدني والحرب على الإرهاب»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.

أحداث سبتمبر، وكانت قبلها تمثِّل بفروعها المنتشرة في العالم، وشبكة العاملين فيها وعلاقاتهم= واحدةً من أهم قنوات دعم التيارات السلفية عبر القارات.

ثانيًا: تراجع الهم الإقليمي عند كثير من النخب الدينية السلفية في دول الخليج.

فلا يمكننا مثلًا أن نساوي أو حتىٰ نقارب ما بين شبكة العلاقات والدعم والتواصل التي أنشأها ومد جسورها الشيخ عبد العزيز بن باز، وبين نظيرتها عند خلفه مفتي المملكة الحالي، بالإضافة لضيق ذات يدِ مَن يملكون هذا الهم، وخوف ذوي اليسار من التورط فيما يجر عليهم شبه التمويل المختلفة.

ثالثًا: الصراعات والنزاعات التي تفشت في التيار السلفي، وجعلت أصحاب المال الخيري يبتعدون عن كثير من التيارات السلفية، أو يربطون مالهم بعلاقات حزبية، وهذا يضر نشر الأفكار إلىٰ حد كبير.

فنحن لا نقف فحسب علىٰ اتهام بعض تلك الجمعيات بعضا بالحزبية، بل يصل الحال، كما في حالة الوادعي وإحياء التراث، إلىٰ اتهام الدعاة والرموز للجمعيات باللصوصية، والشحاذة.

يقول مقبل عن جمعية **(إحياء التراث)** الكويتية: «ليس الخلاف بيننا وبينهم في إقامة جمعية تعنىٰ بكفالة الأيتام وبحفر الآبار، وبناء المساجد، ونحن نقول: إن النبي ﷺ والصحابة كانوا أحوج إلىٰ المال منا، فما أقاموا جمعية، **فتركها خير، لكن لا تبلغ إلىٰ حد الحرمة ولا الكراهة**، فلو كانت مقتصرة علىٰ هذه الأمور، **لكنها جمعية حزبية مغلفة**، ولاء وبراء، فإن كنت معنا فنحن مستعدون أن نساعدك، وإن لم تكن معنا فأنت عدونا المبين. **بل أعظم من هذا أن هناك ملفًا يعرضونه علىٰ التجار بأنهم يدعمون معهد دماج ومعهد مأرب ومعهد معبر، يوزِّعونه علىٰ التجار في السعودية، وصورة هذا الملف موجودة عندي. فالمسألة مسألة لصوصية**.

وبعد أن انفصلوا عن إخوانهم أهل السنة **ضاعوا وماعوا**، فأين حماسة عقيل للإسلام والإيمان؟ فقد أصبح الآن ممسحةً للإخوان المسلمين، يتكلم علىٰ لسانهم بما يريدون، وأين ذكاء محمد المهدي الذي يعتبر من أخبر الناس بأحوال الإخوان

المسلمين، فقد أصبح يمجدهم. وأين ذكاء عبد المجيد الريمي، فقد كان يحقق في مسند أحمد تحقيقا عجيبا. ثم بعد ذلك ضاعوا وماعوا.

فضحوا الدعوة، فبعد أن يقوم ويعظ الناس، يفرش عمامته عند باب المسجد: ساعدوا المساكين، وساعدوا المغتربين، والمنكوبين، الجهاد الأفغاني، وبعدها البوسنة والهرسك، ثم الشيشان. **فهؤلاء ليسوا بدعاة، وإنما هم شحاذون ضيعوا أعمارهم**»[1].

(٢)

أحد الإشكاليات المهمة التي جعلت التيار السلفي يعاني مع ضعف تدفق الدعم، هو أن هذا التيارَ في معظم البلاد العربية، ليس تيارًا غنيًا، فهو ليس تنظيمًا كبيرًا له موارد ذاتية من اشتراكات أعضائهم ومساهماتهم، كما أنه لم يستطع تكوين شبكات اقتصادية فاعلة، خاصة علىٰ مستوىٰ الاقتصاد الوسيط؛ فإن اقتصاد الطبقة الأولىٰ من الرأسماليين من العسير أن يصل له في معظم الدول العربية إسلامي فضلًا عن سلفي، واقتصاد الطبقة الثالثة هو اقتصاد صغير ومحدود لا يكفي لتوفير قنوات دعم ذات بال؛ وبالتالي فمساحات الاقتصاد الوسيط من رجال الأعمال والمؤسسات التي يتخطىٰ رأس مالها المليون دولار مثلًا = ليس للسلفيين فيها نصيب كبير.

ومعظم النشاط السلفي في العالم العربي يعتمد إما علىٰ الدعم الذي تقدمه الشبكات السلفية في دول الخليج، أو علىٰ الدعم المحلي لصغار رجال الأعمال وبصورة تطوعية غير منظمة وغير منتظمة.

وقد ساعد فقدُ التخطيط والتفكير الاستراتيجي والعجلة إلىٰ وضع الأموال في مشاريع آنية مستهلكة، وعدم إحياء وتنمية مؤسسة الوقف= علىٰ جعل موارد التيار السلفي أشبه بعامل اليومية إن غاب عن العمل يومًا ما= انقطع رزقُه.

---

(١) انظر: «فضائح ونصائح»، للوادعي، منشورات الحرمين، (١٣٢-١٣٤)، باختصار.

والتيار الذي يسعىٰ للتمدد فإنه كما يحتاج لإنتاج أفكاره الجاذبة، ورموزه المؤثرة، وتفادي أن تبيده السلطة، ويحتاج لجمع الرجال= فإنه يحتاج في الوقت نفسه للموارد المالية التي تعينه علىٰ كل ذلك، وقديمًا قيل: لا ملك إلا بجند، ولا جند إلا بمال.

خامسًا

تحولات السلطة

تمر السلطةُ في العالم العربي بتحولات جذرية وعميقة في السنوات الأخيرة، علىٰ نحو غير كثيرًا من المعادلات التي كانت تحكم العلاقة بين التيارات السلفية وحكوماتها، سواء في هذا مهد انتشار السلفية المعاصرة في المملكة العربية السعودية، أو في سائر البلاد العربية، بالإضافة أيضًا للتحولات الطارئة علىٰ موقف الحكومات الغربية من التواجد السلفي في مجتمعاتها. خاصة مع ربط السلفية بتنظيم القاعدة والمجموعات القتالية التي تلته وصولًا إلىٰ داعش اليوم.

إن اللحظةَ التاريخيةَ التي كانت السلطة تشعر فيها بحاجتها إلىٰ السلفية كجزء من شرعية الدولة الدينية (الحالة السعودية) أو كأداة لحفظ التوازن الديني والثقافي والسياسي (مصر) وباقي تجارب سلطات العربي في التعامل مع السلفية والتي تدور في فلك النموذجين= لا تبدو محافظةً علىٰ نفس وهجها.

وذلك لمتغيرين أساسيين:

الأول: التركيز الغربي علىٰ الأصولية السلفية: فأكبر إشكالية تعاني منها السلفية حاليًا أن الضغوط الغربية تجاه الأصولية الإسلامية بصفة عامة تنصب بالأساس علىٰ السلفية، وتحاول أن تستخرج من السلفية الشريحة القابلة للإدماج، بالضبط كما تضغط علىٰ الإخوان المسلمين لنفس الغرض، والسلطات في العالم العربي في الوقت الحالي، وفي ظل التغيرات والتحولات الكبيرة التي لا تمر بها المنطقة فحسب بل النظام الدولي كله= لا تبدو مستعدة لخوض معركة للحفاظ علىٰ السلفية إلا في حدود السلفية التي ستقدم لهذه النظم دعمًا لا يمكنها الاستغناء عنه.

الثاني: تحول الصراع ليكون بين السلفية والمجتمع لا بين السلفية والثقافة الغربية:

فخلال السنوات الأخيرة وُضعت السلفية خصمًا للمجتمع، عن طريق إظهار ممارسات التيار القتالية، وربطها بأسس السلفية، وعن طريق المضي قدمًا في تحديث المجتمعات، ونشر الفجور الأخلاقي المسيس فيها، وساهمت محافظةُ السلفية علىٰ طبيعة خطابها ومكوناته دون محاولة الاستجابة لهذا التطور الجديد الذي يستدعي منها صياغة أخرىٰ لخطابها، مع الضربة الأخيرة التي وجهت للإسلام السياسي= كلُّ ذلك ساهمَ في النتيجة النهائية: أن شرائح عريضة من المجتمع صارت تخوض المعركة مع السلفية بالوكالة عن الدولة وعن الثقافة الغربية.

ووفقًا لهذه المعادلة فإن أي فصيل سلفي من فصائل السلفية المعاصرة لا يقبل الإدماج بدرجة ما، ويبدأ في التخلي عن قواعد المقاومة والهم الإصلاحي السياسي والمجتمعي، ولا يُقدم أوراق اعتماده غربيًا أو علىٰ الأقل أوراق اعتماد محلية تدفع نظامه المحلي لدعمه= فإنه إن لم يواجه حربًا فسيواجه علىٰ الأقل تخليًا عن الدعم.

وغنيٌّ عن البيان أن الفصيلَ السلفيَّ الذي سيختار البديل، وهو تقديم أوراق الاعتماد= فإنه سيكسب دعمًا، لن يصل بكل تأكيد إلىٰ حجم الدعم الذي تلقاه المؤسسات الدينية الرسمية، وليسأل نفسَه: أي شيء استطاعت المؤسسات الدينية أن تفعله بهذا الدعم علىٰ مستوىٰ الانتشار؟

إن التحديات العظيمة التي تمر بها المنطقة الآن، تجعل تقديمَ أوراق الاعتماد من تيار سلفي بالذات= بمثابة السقوط بالضربة القاضية.

وعدم تقديم أوراق الاعتماد بمثابة المحاصرة في ركن الحلقة وتلقي الضربات حتىٰ السقوط بالنقاط.

ووفقًا للمعطيات الحالية، وفي ظل طبيعة النظام المهيمن، والتحولات التي يمر بها منذ أحداث سبتمبر، فإن فرصةَ استعادة السلفية لشبكات علاقاتها التي كانت تربطها بالسلطة سواء بخيوط قوية أو بخيوط ناعمة= صارت شبكةً ضعيفةً، ولم تعد السلفية استثمارًا جيدًا، بل صارت بدرجة ما عبئًا.

وهذا الأمر مما يعزز هامشية التيار؛ فإنه حتىٰ لو تحركت فصائله بمعزل عن السلطة، وتجنبت صدامها= فإن تمددها سيظل محكومًا بالعوامل السابقة، وهي

عوامل تحد من حركته وانتشاره إلىٰ حد كبير.

وطبيعة شبكة العوامل التي شرحناها: لا بد أن يتم التعامل معها وحدة واحدة؛ فإنها كلها تتشابك لتنتج نتيجة محدودية انتشار السلفية، ولو لم تكن مجتمعة= لربما ما أنتجت نفس النتيجة.

والله يحكم لا معقب حكمه،

وليقضي الله أمرًا كان مفعولًا.

الفصل السابع

ما بعد السلفية



علىٰ مدىٰ تاريخ السلفية ازدهارًا وأفولًا، وعندما كانت السلفية تُزاح من المركز، كان يستتبع ذلك بالضرورة أمران:

الأول: بديل يشغل المساحة التي كانت تشغلها السلفية، كما رأينا المعتزلة زمن المأمون، والأشاعرة منذ القرن السادس الهجري، والإصلاحيين مطلع القرن العشرين، وإن كان الإصلاحيون شغلوا المركزَ بإزاحة الاتجاهات الأشعرية الجامدة.

الثاني: صياغة وصور وأشكال تتوزع عليها السلفيةُ زمن أفولها، وتستمر في إنتاج نفسها في الظل، مما يسمح ببقاء فرص عودتها للنور مرة أخرىٰ، عندما تحين الفرصة المناسبة.

مَن سيحل محل السلفية في مركز التيارات الإسلامية؟

إلىٰ أين ستذهب السلفية، وما سيناريوهات مستقبل الأفول؟

هذان السؤالان هما اللذان يطمح هذا الفصل إلىٰ الجواب عليهما.

أولًا

المركز بين الوحدة والتشظي

(١)

ذكرنا أن صورة أفول السلفية ليست صورةَ زوال وفناء، ليس فقط؛ لأن الأفكار لا تفنىٰ، وإنما لأن السلفية لم تفنَ قط، وفي أعتىٰ فترات سطوة خصومها ظلت تجد لها مكانًا حتىٰ في أرض هؤلاء الخصوم، وتلك من مميزات السلفية أن نسقها الفكري قادر علىٰ التمدد ولو بطريقة جزئية داخل حقول خصومها، وعقول هؤلاء الخصوم، فنحن نعلم أن مؤثرات سلفية وجدت عند بعض رموز الأشعرية في الفقه وفي الاعتقاد، كما نقف أحيانًا عند الغزالي وابن الصلاح والسيوطي علىٰ ذمِّ علم الكلام، أو عند العز بن عبد السلام وابن دقيق العيد والسيوطي علىٰ بعض مباني الفقه الخارجة علىٰ التقليد. وليس ذلك مستغربًا بالنسبة لثقل رموز السلفية وسط النسق التراثي الإسلامي كله، فنحن لا نتكلم هنا عن تيار أو مذهب له رموز من الدرجة الثانية.

وذكرنا أيضًا أن أفول السلفية سيكون أفول انحسار عن مناطق نفوذ لطالما شغلتها، وسيكون أفول افتراق وتنازع بين الأصدقاء السابقين، وهذا سيقود إلىٰ حالة تشظٍّ تفقد فيه البنيةُ السلفيةُ بنيتَها المتماسكةَ الشاملةَ ليبقىٰ المتمسكون بهذه البنية الشاملة أقلَّ من الذين سيقتطعون منها أجزاء ويمزجونها بغيرها.

وحالة التشظي هي أيضًا طبيعة الفراغ الذي ستتركه السلفية خلفها، فلن يكون أفول السلفية هذه المرة لصالح مركز تتمدد فيه الأشعرية/ الماتريدية كما حدث من قبل؛ فلا الأشعرية قادرة علىٰ التمدد في فراغ السلفية، ولا حتىٰ الخصوم الجدد للسلفية مثل الإخوان المسلمين يقدرون علىٰ التمدد في هذا الفراغ.

النتيجةُ الأساسيةُ هنا هي دخولُ التيار الإسلامي إلىٰ حالة يتم فيها فكُ الارتباط بين المكون العقدي والفقهي التراثي، وبين منهجيات الإصلاح والتغيير الواقعية، ودخول التيارات الإسلامية في حالة سيولة كبيرة فيما يتعلق بالأجوبة علىٰ أسئلة التصورات التراثية، وسبل الاستجابة للتحديات المعاصرة، وفقدان كثير من الإجابات الشاملة والكبرىٰ جاذبيتها، بحيث لن يبقىٰ تيارٌ بعينه يقدِّم جوابًا عقديا قديمًا وجوابًا فقهيًا قديمًا وجوابًا إبستمولوجيًا قديمًا، وهو نفسه التيار نجده يقدِّم في الوقت نفسِه أجوبةً عقديةً وفقهيةً ومنهجيةً معاصرةً، ويعطي أجوبة إصلاحية واقعية، ثم هو في الوقت نفسه مع كلِّ ذلك يلقَىٰ قابليةً عند شرائح واسعة تجد كلَّ أجوبتِه تلك جذابةً!

هذه الحالة في سبيلها إلىٰ الانتهاء وإخلاء الساحة لتشظيات واسعة جدًا تقضي علىٰ سيطرة أي فصيل إسلامي علىٰ مساحة واسعة من المركز.

فالمركز ستتنازعه ثلاثة اتجاهات أساسية نحاول هنا ترتيبها من الأقل قدرة علىٰ التمدد إلىٰ الأوسع.

الاتجاه الأشعري بطابعه التراثي الكلامي الصوفي

وليس شرطًا أن يكون هذه الاتجاهُ وحدةً واحدةً بعناصره هذه، بل الأقرب الذي تدل عليه أوائل بزوغه أنه سيكون في صورة تشظيات هو الآخر؛ بحيث تحافظ تشظياته علىٰ الإطار الأشعري التراثي العام، ومنها مَن يزيد الجرعة الكلامية ومنها من لا يزيدها، ومنها مَن سيحتفظ بالمكون الصوفي ومنها مَن لن يحتفظ به، بالإضافة إلىٰ تنويعات أخرىٰ ستدخل علىٰ التشظيات الأشعرية بحسب الخيارات الإصلاحية والسياسية المعاصرة التي ستختارها، فمنها الانسحابي، ومنها المنخرط الإصلاحي، ومنها الثوري.

اتجاهات الفعل السياسي

«ما بعد الإسلاموية» كانت أطروحة (**أوليفييه رواه**) التي استشرف فيها اضمحلالَ الاتجاهات الإسلامية الأصولية ذات المرجعية الإسلامية الرافضة لسيادة العلمنة السياسية والثقافية والمجتمعية.

والحقيقة أننا نتفق مع جزءٍ من هذه الأطروحة وهو المتعلق بإمكان دمج بعض التيارات الإسلامية داخل النسق العلماني بصورة أكثر ذوبانًا، حتىٰ ولو اعتبرت هذه التيارات أن هذا مما تسوغه البراجماتية المصلحية، لكن المهم هنا أننا نرىٰ أن قدرَ العلمنة الذي ستقبله هذه التيارات أكبر بكثير مما قبلوه من قبل، ونرىٰ أن تيارًا مثل الإخوان المسلمين تنحصر احتمالات مستقبله حاليًا في احتمالين:

الأول: البقاء علىٰ هامش الدولة والمجتمع، والتحول لتيار رافض ثوري.

الثاني: العودة لداخل النسق الحداثي المعلمن للنظام العالمي، والقبول بالتخلص من عدد أكبر من المكونات الأصولية الفقهية والعقدية.

وهذان الاحتمالان أيهما حصل= فستكون له نتائجه، لكن هاهنا نتيجة واحدة مشتركة بين نتائج الاحتمالين، وهي: تقلص الإخوان المسلمين، وانكماش أعداد المنتسبين للجماعة بدرجةٍ لن تكون قليلةً، وتحول المجموعات التي ستتشظىٰ عن الإخوان المسلمين لاتجاهات مختلفة، لكن معظمها سيكون داخل دائرة الفعل السياسي.

فالفعلُ السياسيُّ بشقيه (داخل النظام/ ضد النظام) أو بعبارة أخرىٰ (الإصلاحي/ الثوري)= هو سمةُ الحقبةِ القادمةِ التي كانت ثورات ٢٠١١ ميلادية هي فجرُها.

علىٰ الرغم من الإحباط والأفق التي تبدو مسدودة حاليًا= فإن هذه الأفقَ لن تستمر هكذا، ولن تنفتح ضرورةً إلىٰ ما يشتهيه الذين تحمسوا للربيع العربي، لكنها أيضًا لن تبقىٰ علىٰ انسدادها، ولن تعود للصورة الساكنة التي كانت عليها قبل الثورات، بل نحن مقبلون علىٰ واقع أشد تركيبًا وتعقيدًا، وأبعد عن الهدوء والاستقرار، وستكون تقلباتُ هذا الواقع وموجاته أكثرَ من أن تلاحقها المتابعة.

وسينتج عن هذا جاذبية كبيرة للفعل السياسي باعتباره البديلَ الأوحدَ عن السلبية في نظر مَن سيسلكه، وستبدو معه الاهتمامات التراثية العقدية والفقهية هامشية في نظر كثير من المستقبلين، بالإضافة لعدم قناعتهم بالأجوبة السلفية كما سبق تحليله.

وسيبدأ هؤلاء في استيراد أجوبتهم إما من الاتجاهات التنويرية وإما من غيرها، وسيكون هذا عاملًا مهمًا من عوامل التشظي في المركز.

الاتجاهات التنويرية الإصلاحية

بدخولنا في هذه العصور الحديثة منذ مائتي عام ونيف؛ إذا بميزان القوة في العالم يتغير، وإذا ببلاد الإسلام التي تحمل علىٰ عاتقها منظومة القيم والمفاهيم؛ يعمها، وللمرة الأولىٰ في التاريخ؛ أن تصير جميعُها كلُّها مغلوبةً خاضعةً، وإذا بالسيف الناصر ينكسر ولا يبقىٰ بين أيدي الناس سوىٰ الكتاب الهادي وهم يختلفون فيه.

وبدأت منذ هذا التاريخ معركة المفاهيم الأولىٰ في العصر الحديث بين منظومة القيم والأفكار التي تحملها الحضارة الغربية الغازية الغالبة وبين منظومة القيم والأفكار التي جاء بها الوحيُ ويحملها المسلمون.

وأنتجت معركةُ المفاهيم الأولىٰ هذه قسمةً جديدةً في المسلمين إلىٰ تيارات ثلاثة رئيسة بحسب موقفهم من تلك المنظومة الغربية:

١- تيار الحداثة والتغريب والعلمنة.

٢- تيار التنوير الإسلامي.

٣- تيار التأصيل والمحافظة.

ومعيار القسمة فيهم هو الموقف من منظومة المفاهيم والأفكار الغربية؛ فالتيار الأول قبل منها -في رؤية المحافظين وكثير من التنويريون- ما أضاع به من الدين ما يبلغ أن يكون كفرًا، والثاني رد منها هذا الكفر وقبل منها أشياء رأىٰ المحافظون أنها تُضيع قطعيات من الدين لا تبلغ إضاعتها أن تكون كفرًا، والثالث أقام حزامًا صلبًا من الممانعة فلم يقبل من تلك المنظومة الغربية ما يكون كفرًا ولا ما يضيع قطعيًا من الدين، وجهد أن يقبل ما لا يتعارض أو يتناقض مع منظومة المفاهيم التي أتىٰ بها الوحي وإن كان تشدده في الممانعة -في نظر البعض- أعاقه أحيانًا عن قبول أشياء من الحق الذي لا يعارض الدين الحق، وأورثه هذا التشددُ في الوقتِ نفسِه ألوانًا من البغي علىٰ مخالفيه من التيار الثاني. ويصف التنويريين المحافظين غالبًا بالانغلاق والتشدد.

وينبغي أن يكون واضحًا منذ البداية أني اخترتُ استخدام هذا المصطلح لأعبر به عن هذا التيار مفضلًا له عن مصطلح (العصرانيين) وعن مصطلح (الإصلاحيين)؛

لأني أراه أدقَّ في التعبير عن المراد[1]؛ لأنه يحتفظ لهذا التيار بالمكونين الرئيسين اللذين أوجبا اعتباره تيارًا فكريًا مستقلًا، مع التنبيه إلىٰ أن بعض رموزه قد استعملوا هذا التعبير بالفعل لتمييز تيارهم، لكن كان المراد به عندهم أن للإسلام تنويرَه المستقل المختلف عن التنوير الغربي، وأن هذا التنويرَ الذي جاء به الإسلامُ ينبغي أن يكون هو مقصدَ ومحورَ العملِ والدعوةِ وليس التنوير الغربي[2].

وبعضُ الذين يؤرِّخون للفكر العربي الحديث اعتادوا تقسيمَ حقبة النهضة العربية إلىٰ تيارين هما التيار الإصلاحي والتيار الحداثي، ثم يقولون بأن التيار الإصلاحي قد انتكس علىٰ يد مدرسة الإحياء والمحافظة التي ابتدأ حقبتها حسن البنا وكان رشيد رضا هو حلقة الوصل التي أدت لها.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين عادت الأفكارُ الإصلاحيةُ للواجهة من قبل ثلة من المفكرين انحازوا إلىٰ الأفكار الإصلاحية القديمة وأحاطوها بالإضاءة والتجلية، «فلقد كانوا كمن يقرأ نفسه في مرة هؤلاء الأسلاف، ويتوسلون ببعض أجوبتهم عن أسئلة حقبتهم؛ لتجهيز أجوبة جديدة عن أسئلتهم المستجدة»[3].

ويطرح رجال التنوير الإسلامي أنفسهم علىٰ أنهم ممثلي: «خطاب الوسطية الإسلامية ... الذي تمثله -في علم أصول الدين -علم الكلام- (الأشعرية) و(الماتريدية)[4]، وفي الفكر الحديث والمعاصر مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامي،

---

(١) قد رفضنا مصطلح العقلانيين (مثلًا) لأن مجرد رد الحق اعتمادًا علىٰ العقل هو أعم من محل البحث، فلا ينطبق علىٰ التيار محل البحث ما لم يكن من مكونات هذا العقل الرافض: التأثر بمفاهيم ومنتجات التنوير الغربي.

(٢) انظر: «فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين»، الدكتور محمد عمارة، (ص ١٦-١٨) نشر: دار نهضة مصر، وانظر: مقارنة الدكتور عمارة بين مقومات التنوير الغربي ومقومات التنوير الإسلامي في رسالته: «التقدم والإصلاح بالتنوير الغربي أم بالتجديد الإسلامي»، (ص ٢٠-٢٢)، نشر: دار نهضة مصر.

(٣) انظر: «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر»، عبد الإله بلقريز، (ص ٣٤٦).

(٤) وهذا لا يمنع أن في المنتسبين لهذا التيار من يتبنون جزءًا كبيرًا من الرؤية السلفية التراثية، بل قد زاد هؤلاء في الفترة الأخيرة، وسيزيدون مع أفول السلفية. والنص المذكور بالأعلىٰ كتب في مرحلة تاريخية سابقة، ويكفي أن تعلم أنه وقت أن كتب كان ناجح إبراهيم معتقلًا بوصفه من أمراء الجماعة الإسلامية المصرية ذات الطابع السلفي القتالي، وهو الآن واحد ممن يتبنون هذا الخطاب، وتنشر له دار الشروق المصرية كتابًا بعنوان «برقيات مهمة إلىٰ شباب الأمة».

وفي مؤسسات العلم الإسلامي الأزهر الشريف، والجامعات الإسلامية التي احتضنت وتحتضن كلَّ تراث الأمة، دون تعصب لمذهب أو فرقة، التي تستلهم من التراث -كل تراث السلف والخلف جميعًا- ما هو صالح للإجابة علىٰ علامات استفهام الواقع المعيش.

وهذا الخطاب الوسطي، يتميز -في (نظرية المعرفة) باعتماد كلٍّ مِن الوحي -كتاب الله المسطور- والكون وعالم الشهادة -سنن الله في الأنفس والآفاق- كتاب الله المنظور -اعتماد هذين المصدرين والكتابين مصدرًا للعلم والمعرفة، والقراءة لهما وفيهما معا، والاعتماد -في «سبيل المعرفة» وآلياتها وطرائقها- علىٰ كلٍّ من: «العقل» و«النقل» و«التجربة» و«الوجدان»، لتصبح الثقافةَ الإسلامية، والخطاب الإسلامي مزيجًا من ثمرات هذه المصادر والآليات والروافد جميعًا؛ ففي هذا الخطاب يرقق القلبُ والوجدانُ الحساباتِ المجردةَ للعقولِ كي ينقذها من الجفاف، وتضبط الحسابات العقلية وتوقظ خطرات القلوب وإلهاماتها كي لا تتحولَ إلىٰ شطحات، وينقذ النور القلبي والنظر العقلي النص والنقل الديني من الحرفية والجمود، ويسهم كلُّ ذلك في خلق فلسفة إيمانية لتطبيقات حقائق وقوانين علوم «التجربة والحواس» -العلوم الطبيعية والمادية- لتكون هي الأخرىٰ علومًا مؤمنة، يصبح علماؤها هم الأكثر خشية لله -سبحانه وتعالىٰ- خالقَ المادة التي فيها يبحثون، والعقل والحواس التي بها يكتشفون الأسرار التي أودعها -سبحانه- في مادة هذه العلوم؛ فيصبح العلمُ الماديُّ، في هذا الخطاب الوسطي، سبيلًا لتعميق الإيمان الديني، والعقلانية المؤمنة.

هذه هي معالم خطاب الوسطية الإسلامية، الجامعة والمتجدد خطاب الهدايات الأربع: العقل والنقل والتجربة والوجدان كما كان يسميها الإمام محمد عبده، وهذا الخطاب الوسطي هو أوسعُ الخطابات ذيوعًا وانتشارًا في عالم الإسلام .. وجد علماءُ هذه المدرسة أن تجديد الفكر والفقه والخطاب الإسلامي، أصبح أكثرَ ضرورةً وأشدَّ إلحاحًا؛ لأنه هو السبيل لتقديم «البديل الإسلامي»، الصالح لتلبية احتياجات ومتطلبات مستجدات الواقع الجديد، وذلك حتىٰ يمتلئ الفضاء الإسلامي بالبديل الإسلامي، فيزول «الفراغُ» الذي صنعه الجمود والتقليد، والذي يسعىٰ التغريب

الوضعي العلماني لملئه والتمدد فيه»[1].

وكما هو ظاهر فهذا الخطاب يضع نفسَه بين مدرستين مدرسة وسمها بالجمود والتقليد، ومدرسة وسمها بالتغريب والعلمنة.

ويمكن القولُ: إن القنطرة التاريخية التي عبَر عليها تيارُ التنوير منذ محمد عبده ورشيد رضا حتىٰ الآن هم الإخوان المسلمون؛ فالحالة التصالحية المضادة للمفاصلات الفكرية التي أرساها البنا، مع الروافد التنويرية التي استمد منها بعضَ أفكاره، مع الحالة المعرفية والفكرية الإخوانية التي يراها البعض فقيرةً مع الضربات التي تعرَّض لها التنظيم التي أدَّت لانقطاع مسيرته وبدأ بعضُ رجال الإخوان في بناء منظوماتهم الفكرية من لبنات تنويرية ساعدت بعد ذلك علىٰ تشييد بنيان الاتجاه التنويري بعد ذلك.

ونسوق هاهنا للدلالة علىٰ هذا واقعتين أساسيتين:

الأولىٰ: في عام (١٩٤٧م) اجتمع عددٌ من شباب الإخوان المسلمين وتناقشوا فيما بينهم أوضاع جماعتهم التي كانت قد وصلت إلىٰ ذروة نشاطها، ورأوا أن جسمَ الحركة يتمدد بسرعة مذهلة في حين تعاني بطئًا في النمو الفكري والثقافي، وكان من هؤلاء الشباب: محمد رشاد سالم، وجمال الدين عطية، وعبد العظيم الديب، وعبد الحليم محمد أحمد، الذين أسَّسُوا ما يُعرف تاريخيًا بجماعة (**المشروع**) التي اتجه أفرادُها لتكوين أنفسهم فكريًا وثقافيًا بشكل أكثر انفتاحًا وتجديدًا عما استقر عليه الوضع في أسلوب التثقيف والبناء الفكري في جماعة الإخوان، وقد اطلع علىٰ هذه الخطوة عبد العزيز كامل الذي كان **البنا** يعدُّه ليكون نائبًا له، وتم عرض المشروعُ علىٰ **البنا** فتفهمه ورأىٰ فيه نقلةً جديدةً تحتاجها الجماعةُ، خاصةً أنها أتت بعد صدور قرار حل الجماعة وبداية محنتها الأولىٰ التي انتهت بقتل **البنا**[2].

الثانية: «في عام (١٩٧٤م) أقام يوسف ندا الاقتصادي الإخواني الشهير وليمةً في بيته خارج مدينة كمبيوني الإيطالية استضاف فيها جمعًا من المفكرين المسلمين من

---

(١) «الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي»، محمد عمارة، (ص ٨-٩).

(٢) «تحولات الإخوان المسلمين»، حسام تمام، (ص ١٣٢).

جميع أنحاء العالم من بينهم: يوسف القرضاوي، وإسماعيل الفاروقي، ومحمود أبو السعود، ومحمد المبارك، وخورشيد أحمد، وأحمد العسال، وعبد الحميد أبو سليمان، وثلاثة من مديري شركات ندا الدولية في الرياض (هشام الطالب، وجمال برزنجي، ومحمد شمة) وكثيرون آخرون.

لقد تردد كثيرًا لسنين عديدة أن هدفهم كان تأسيس **المعهد الدولي للفكر الإسلامي**، ولكن يوسف مضيف ذلك المؤتمر يؤكد أمرًا مختلفًا؛ فلم يكن ذلك المؤتمر لأجل تأسيس المعهد الدولي للفكر الإسلامي، ولكن كان لقاءً يضم مجموعةً من الملتزمين بالإسلام؛ كي يتحدوا بتوجهاتهم ويحاولوا توحيد المفاهيم الإسلامية: لا يمكن نشر الدين بالسيف، في بداية ظهور الإسلام لم يكن هدف الحروب فرض الإسلام علىٰ من لم يقبله، ولكنها استهدفت من حاولوا إيقاف نشر الدعوة.

ويقول يوسف ندا: «ينبغي عليك الوصول إلىٰ أذهان الناس؛ كي تقنعهم بأفكارك وبما تريد، صحيح أن أولئك الذين حضروا في بيتي ذلك الاجتماع ينتمون لبلدان مختلفة، ويتبعون طرق تفكير مختلفة، لكن جميعهم كانوا مرتبطين بطريقة أو بأخرىٰ بفكر جماعة الإخوان المسلمين: لم يريدوا قتالًا، ورفضوا طريق العنف»[1].

هاتان الواقعتان صريحتان في الدلالة علىٰ المسار التاريخي لتيار الإصلاح التنويري منذ انقطعت بخلط رشيد رضا الوهابية بالإصلاحية، وأن الذي وصل ما انقطع هم مجموعة من أبناء جماعة الإخوان انفصلوا عن الإخوان تنظيميًا ولم يطل بهم الأمر حتىٰ بدأوا في مفارقة الإخوان فكريًا بدرجة تزيد أو تنقص.

وقد تطور هذا الخطابُ منذ تلك الحقب التاريخية المشار إليها، وانضم له عددٌ كبيرٌ من الذين بقوا داخل الإخوان المسلمين أو غادروهم بحيث صار هو إطارًا فقهيًا وفكريًا للإخوان المسلمين في مقابل الإطار المرجعي السلفي لمنافسيهم من الاتجاهات السلفية المعاصرة، بالإضافة لانضمام عدد من أبناء الاتجاهات السلفية له، فضلًا عمن يجتذبهم هو أصالة، ونتاج هذه الاتجاهات لو قسناه من خلال أحد المؤسسات التي داخل إطاره وهو: «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» فسنجد أن

(١) «من داخل الإخوان المسلمين» يوسف ندا مع دوجلاس تومسون، نشر: دار الشروق، (ص ٨٤).

إنتاج المعهد فيه مكونات الغزارة والشمول الموضوعي والمعاصرة، والرموز المعروفة الثقيلة، التي تعطي لهذا الإنتاج ثقلًا كبيرًا، وتزيد من قابليته للانتشار.

ويمكننا أن نضيفَ علىٰ هذا أن أفكار هذا الاتجاه تعد هي أكثرَ الأفكار صلاحيةً لتبنيها لمن يريد الدخول في سلك الدولة الحديثة، والصراع السياسي وعملياته ذات الإطار الديمقراطي الحداثي. ولا أدلَّ علىٰ هذا من اضطرار السلفيين المحافظين أنفسهم لتبني أفكار هذا الاتجاه ومقولاته ولو علىٰ سبيل الاضطرار والبراجماتية، غاية ما يدعيه السلفيون هو أن هذه الأفكارَ تكتسب صلاحيتَها من كونها مفصلةً علىٰ مقاس الواقع، لا من كونها مؤسسةً معرفيًا بشكل يجعلها صالحةً للواقع.

(٢)

هذه التياراتُ كلُّها تقريبًا كانت موجودةً زمنَ ازدهار السلفية وانتشارها، كما كانت أوربا موجودةً زمنَ سطوة العثمانيين. والذي يجادل عليه كتابُنا: أن هناك مجموعةً تفاعلات أنتجت هبوطًا في أسهم السلفية وجاذبيتها وقدرتها علىٰ التمدد والانتشار، في الوقت الذي صعدت فيه هذه التيارات صعودًا نسبيًا، وفي الوقت الذي لم يكن فيه تراجع السلفية يعني فناءها= لم يكن صعودُ هذه التيارات كافيًا ليتمدد واحدٌ منها مكانَ السلفية، وربما لو لم يكن الإخوان المسلمين تراجعوا وتعرضوا لتلك الضربة القوية التي لن يعودوا بعدها كما كانوا تحت أي احتمال فيما نرىٰ= ربما كانوا هم مَن ملؤوا أكثرَ مساحة المركز التي كانت تشغلها السلفيةُ لوحدها أحيانًا وبجوارهم أحيانًا أخرىٰ.

الصحوة الإسلامية التي شغلت السلفية مساحةً كبيرةً من بنيتها التراثية، وأنتجت أجوبةً سلفيةً علىٰ تحديات القرن الأخير= لن تتحول إلىٰ تيارات غير مسيسة أصوليًا كما حلم (أوليفيه رواه)، لكنها لن تبقىٰ علىٰ صورتها التي كانت عليها، وستتحول إلىٰ فسيفساء واسعة من الهموم والاشتغالات والرؤىٰ والأفكار ومناهج النظر والعمل.

ويبقىٰ السؤال المهم الذي يستدعيه توزيعُنا المُركَّزُ علىٰ تلك الاتجاهات السابق

ذكرها، وهو سؤال **حظ المجتمع**.

فإذا كنا قد قررنا أن الاتجاهات الإسلامية كلها تقع علىٰ الهامش من المجتمع، وأنه داخل هذا الهامش تشغل السلفية وحدها أو بالشراكة مع الإخوان المسلمين مساحة المركز، وكان من المرجحات لتمدد السلفية دائمًا نجاحها النسبي في اختراق المجتمع ولو ببعض أفكارها، وسبق وحللنا عوامل هذا= فالسؤال الآن:

إذا كان المركز نفسه قد تشظىٰ، ولم يعد داخل التيارات الإسلامية تكوينٌ كبيرٌ يشغل المركز، بل تراجعت التكوينات الكبيرة لتصير صغيرة أو متوسطة، لمصلحة تكوينات أخرىٰ لن تكون كبيرة بما يكفي لشغل المركز= فمَن مِن هذه التكوينات الإسلامية كلِّها سيكون له حظٌّ أكبر من المجتمع ويخترقه ولو ببعض الأفكار كما صنعت السلفيةُ؟

الذي نرىٰ أن المقدمات تدل عليه: هو فقدان أيِّ تيار من هذه التياراتِ المتشظيةِ القدرةَ علىٰ التمدد المجتمعي؛ بحيث يسري قدرٌ من أفكاره إلىٰ عموم الناس الذين لا ينتسبون إليه، وأن التيار الأساسي الذي سيتمدد هو تيار **الفجور السياسي**.

فإذا كان الصراع علىٰ المجتمع بين التيار الإسلامي وبين التيارات العلمانية المدعومة سلطويًا وغربيًا، وكنا نجادل دائمًا بأن أحد أخطاء التيار الإسلامي هي أنه جعل حيلته في الصراع هي اجتذاب أفراد المجتمع إلىٰ صفه في المعركة وليس محاولة التغلغل للمجتمع وتحسين نسيجه دون هوس بالاجتذاب التحزيبي، وإذا كانت العلمنة والثقافة الغالبة نجحت نسبيًا في مسألة التغلغل هذه نتيجة للأدوات والعوامل التي توفرها الغلبة= فإن الصورةَ التي انتهينا إليها الآن وسنقبل عليها هي تغلغل الثقافة الغالبة المعلمنة، ولكن ليس في صورتها الأيديولوجية التي تليق بالنخب المتغربة ولا تصلح للتمدد في مجتمع تم تجريفه علىٰ مستوىٰ التعليم والفكر والثقافة، وإنما في صورة الفجور الأخلاقي المسيس، والسعي إلىٰ تدني حالة التدين المجتمعي العام، والشعار: إن لم نكن سنكسب الناس إلىٰ حداثة الفكر= فلنضمن علىٰ الأقل ألا يصيروا جنودًا أو متأثرين بالأصولية، ومن الأسلحة التي تم استعمالُها عبر التاريخ الطويل للمعركة: يبدو أن سلاح الفجور الأخلاقي المسيس هو الأمضىٰ.

ثانيًا

السلفية ومسارات زمن الأفول

(١)

يبقىٰ الآن تركيزُ النظر علىٰ قضية مسارات السلفية نفسها؛ فإذا كانت السلفية قد انزاحت عن المركز، فما طبيعتُها بعد أن صارت تيارًا يتصارع وسط فسيفساء التيارات؟

الذي نقرره أن السلفيةَ حتىٰ بعد تراجعها بل من مظاهر تراجعها أنها هي نفسها ستزيد تشظياتها، وإذا كانت تشظت عنها المدخلية والقتالية من قبلها، وبقت اتجاهاتها العلمية والحركية في درجة تقارب= فإننا نقول إن النسق العلمي والحركي نفسه سيزيد تشظيه الداخلي ولن يبقىٰ علىٰ صورته التقليدية المتمثلة في **الحفاظ علىٰ النسق الشمولي للإجابة السلفية** مع اختلافات بين المسار العلمي والمسار الحركي.

وفيما نرىٰ ستتنوع مسارات السلفية بعد ذلك إلىٰ مسارات أربعة:

الأول: مَن يحافظ علىٰ نفس الإجابة الشاملة رغم تراجع جاذبيتها. وسيغلب هذا علىٰ الجهادية والمدخلية وقطاع من الاتجاهات الحركية السلفية خاصة المحتفظة بالإرث الوهابي بالتحديد.

الثاني: مَن يحافظ علىٰ المكون التراثي العقدي والفقهي دون اشتغال بالتحديات المعاصرة. وسيغلب هذا علىٰ قطاع من الاتجاهات السلفية العلمية.

الثالث: مَن يحافظ علىٰ المكون التراثي العقدي والفقهي ويمزجه في مسار مجابهة التحديات المعاصرة بإجابات متنوعة ومختلفة ومركبة مستمدة من أنظمة أخرىٰ.

الرابع: مَن يمارس مراجعات علىٰ نفس المكون التراثي العقدي والفقهي، بالإضافة لمراجعات تتعلق بالأجوبة علىٰ الأسئلة الآنية والتحديات الواقعية.

بالنسبة للمسارين الأول والثاني: فهما مساران تقليديان سواء في السلفية أو في كل الأنساق الفكرية ذات الأساس التراثي، ولا جديد يتعلق بهما يمكن أن يُقال إلا أن حصتهما من الدائرة السلفية ستكون أقل نسبيًا، وهذا لا يمنع أنهما هما النواة الصلبة دائمًا لاستمرارية الفكر السلفي في صورته التقليدية، وهما الأقدرُ علىٰ الاستمرار في الدفاع عن منظومة الأفكار السلفية التي استقرت عليها السلفية المعاصرة.

ولكن التحدي الأكبر أو السلبية الكبرىٰ التي يخشىٰ أن يقع فيها السائرون في هذين الطريقين= هي أن يزيد انعزالهم عن المجتمع أو عن التيارات الأخرىٰ؛ بصورة تعمق إحساس الأقلية وجيتو الغربة.

وهذا سيجعل المكوناتُ الأكثرُ سوءًا في النموذج السلفي المعاصر هي التي تسيطر، ويقلِّل من قابلية هذين المسارين للتطور ولو داخل نفس الإطار.

بالنسبة للمسارين الثالث والرابع: فيمثلان معًا التطور الأهم في مسار السلفية المعاصرة، ونموذجهما النقدي مألوف في كل الأنساق الفكرية.

والمسار الثالث الذي لن يجري مراجعات تراثية فقهية وعقدية وإبستمولوجية (تتعلق بأصول الفقه وأصول الحديث وأصول التفسير)= ليس هناك إشكال كبير في اعتباره أحد التحققات التاريخية للسلفية، وإن كان تحققًا قريبًا بدرجةٍ ما من السلفية المعاصرة وليس نشوزه عنها من الناحية المعرفية واسعًا، وإن كان قد يتسع من ناحية المفارقة العملية التطبيقية بحسب مقتضيات الواقع والعوامل المتحكمة فيه.

الإشكال الأساسي يكمن في المراجعات التي سيجريها أصحاب المسار الرابع، التي **ستشمل التراث القديم والخيارات المعاصرة**، ويكون هذا النمط من المراجعات عادة مُؤذِنًا بميلاد تحقق تاريخي جديد للنسق المنهجي الذي يظلل هذه التحققات.

فالسؤال إذن، ما شروط هذه المراجعات لتبقىٰ سلفيةً في نظر مؤرخ الأفكار، وما حدود ما سينتجه أصحاب المسار الرابع وعلاقة هذه الحدود ببقائه داخل الإطار العام للسلفية عندما نريد أن نؤرِّخَ لهذا المسار الرابع بعد ذلك؟

(٢)

الشرطُ الأساسيُّ لهذه المراجعات كي تعدَّ أحدَ التحققات التاريخية المنتسبة للمنهج السلفي القديم هو التمسكُ بجمله الكبرىٰ وقطعياته الأساسية، والتمسك بمساحة كثيرة، وإن لم تكن غالبةً، من إرث أهل الحديث وابن تيمية؛ بمعنىٰ أنها ترىٰ في أهل الحديث، وابن تيمية، في نفس الأمر من وجهة نظرها تحققا سليمًا، أو أكمل من غيره للسلفية المفهومية النموذجية؛ لأنها إن تخلت عن هذه المساحة الكثيرة ستنتقل في تحليل مؤرخ الأفكار لأن تكون أحدَ منازعي السلفية علىٰ مرجعية الصحابة، مثلها مثل الأشعرية في التصورات التراثية، أو علىٰ الأقل تتحول لأحد التحققات التاريخية للسلفية التي كانت تمزج بين الإرث السلفي وبين استمدادات تدخل عليه من أنساق مناقضة للسلفية، وهذا يمكن أن يقع للسلفيين الذين يحافظون علىٰ الإطار العقدي السلفي، ولكن يتحولون إلىٰ تنويريين جذريين في التصورات المعاصرة، بما يستلزمه ذلك من مخالفة قدرٍ من القطعيات الفقهية والإبستمولوجية التي استقرت كقطعيات في التصور التراثي السلفي وغير السلفي.

وهذا يقتضي ضرورة أن هذه المراجعات حال شمولها لما يُعتبر في النسق السلفي التقليدي (قطعيات) أن يكون التخلي عن هذه القطعيات وَفق نفس الآلية المعرفية والمنهجية السلفية، وليس وَفق النظام المعرفي الأشعري أو التنويري الجذري.

ونؤكد أن كلامنا هنا هو من حيث تصنيف وتعامل مؤرخ الأفكار، وليس من حيث تحقيق القول في مَن مِن هؤلاء كلهم يعد بالفعل ممثلًا صادق التمثيل لما كان عليه الصحابة. فكلامنا هنا عن الحدود التي يمكن أن تصل إليها مراجعةُ فصيل سلفي ما لإرث السلفية المعاصرة، بحيث يعد انتقالُه عن السلفية المعاصرة إلىٰ نسق فكري آخر هو انتقال داخل الإطار السلفي المنهجي العام المقابل للخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة والأشعرية والصوفية والفلاسفة؛ وبالتالي يشكِّل تحققًا تاريخيًا جديدًا

للسلفية يؤرخ له بكونه يلي السلفية المعاصرة التي وصفنا تكونها وتكوينها وبزوغها وازدهارها وأفولها.

ما الحدود التي يمكن أن يصل لها هذا الفصيل من مخالفة السلفية المعاصرة، ويبقىٰ في نظر مؤرخ الأفكار تحققًا تاريخيًا للسلفية، بقطع النظر عن موقف السلفية المعاصرة منه؟

في نظر مؤرخ الأفكار يظل الفرد أو الفصيل السلفي الذي يقوم بمراجعات للتراث السلفي الفقهي والعقدي والإبستمولوجي، فضلًا عن الذي يقوم بمراجعات للخيارات التي دخلت بنية السلفية في صورتها المعاصرة= ضمن إطار السلفية وتحققًا تاريخيًا من تحققاتها؛ طالما ما زال ملتزمًا بأصولها الإبستمولوجية الأساسية التي تنصُّ علىٰ المرجعية العليا للكتاب والسنة وإجماع الصحابة، ولا تخرم هذه المرجعية بأصل كلي، مثل: رد خبر الآحاد، أو رد ظني النقل بالقطعيات العقلية الأشعرية أو الحداثية، أو تاريخية إجماعات الصحابة علىٰ تفسير النصوص، أو تضييع حاكمية اللسان العربي كوسيلة معيارية لفهم النصوص، كما لا يصح أن يُنتج هذا الفصيل السلفي من هذه الأصول ما يخالف به أصلًا كبيرًا من الأصول العقدية والفقهية التي أنتجتها التحققات التاريخية، مثل أصل إثبات معان معقولة لنصوص أسماء الله وصفاته الذاتية والفعلية من جنس ما أثبته الصحابة والتابعون وأتباعهم، بلا تحريف، أو أصل إبطال وتحريم الممارسات الخرافية المتعلقة بالقبور والأولياء، أو أصل منع الابتداع في الدين والإحداث فيه، أو أصول أبواب العبادات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله.

كما لا يصح أن يخالف هذا الفصيل التحققات التاريخية السلفية السابقة له، في تحقيق مناطات هذه الأصول مخالفة تجعله يقول بأصل اعتزالي أو أشعري أو إرجائي أو خارجي أو رافضي.

والخلاصة: أن مساحة حركة الفصيل السلفي القائم بالمراجعات، لا تجعل من مخالفته لبعض ما هو أصل قطعي في طبقة أحمد أو ابن تيمية مثلًا= خروجًا عن السلفية كتصنيف معرفي، ما لم يكن هذا الأصل القطعي من الأصول الكبرىٰ التي يظهر من تحليل تاريخ الفكر السلفي أنه أسبق من زمن أحمد، وأنه من الأصول الفارقة

بين السلفية والفرق التي كانت مذمومةً عند التحققات السلفية السابقة حتىٰ لطبقة أحمد، وبالتالي: فالقولُ بأصل كلي يقتضي ردَّ خبر الآحاد مطلقًا أو في أبواب معينة، هو تأصيل تأبىٰ تصرفات القرون المفضلة أن يكون صحيح النسبة لاتفاق السلف، وأما تأصيل كون بعض الأخبار لا يمكن الاحتجاج بها، ولو صحت ظواهر أسانيدها؛ لعظم ما سينبني علىٰ متنها= فهو تأصيل لا يوجد في تصرفات السلف ما يقطع ببطلان نسبته لهم.

ومثل ذلك عدمُ إثبات جنس الصفات الفعلية علىٰ طريقة الكلابية والأشعرية؛ يعدُّه مؤرخُ الأفكار خروجًا عن السلفية؛ لكونه تأصيلًا يتناقض مع تصرفات وأقوال منقولة عن القرون المفضلة، وكانت هذه التصرفات والأقوال فارقة حتىٰ بين السلفية السابقة علىٰ زمن أحمد وبين الفرق التي عاصروها وذموها كالجهمية، بعكس مثلًا تأصيل أن تفويض بعض الصفات مسلك سائغ، ما دام المفوِّضُ لا يجعله أصلًا كليًا لازمًا لكل أحد، ولكل صفة، في باب الصفات= فهو تأصيل لا يوجد في تصرفات القرون المفضلة ما يقطع ببطلانه.

وبصفة عامة: إثبات أصل كلي يوجد في تصرفات القرون المفضلة ما يخالفه= ينفي نسبة صاحبه للسلفية من زاوية تاريخ الفكر، بعكس تأصيل لا يوجد في تصرفات القرون المفضلة ما يخالفه سواء وجد ما يوافقه أو لا، ومن باب أولىٰ التفريعات؛ فإن التأصيلات أو التفريعات من النوع الثاني ما زالت تنتجها التحققاتُ التاريخيةُ للسلفية، إما تحت غطاء التخريج، أو تحت دعوىٰ أن طبيعة البيان عند القرون المفضلة والبدع التي ظهرت في زمانهم لم تساعد علىٰ التصريح بما يوافق هذا التأصيل أو التفريع حرفيًا. بل لو قِيل: إن كثيرًا من أجزاء المعمار السلفي من هذا النوع= لم يكن بعيدًا. وقد سبق تحليلُ أهم معمار سلفي مفاهيمي، وهو بطبيعة الحال عند ابن تيمية، وبيان تكون معماره من هذه التصرفات النوعية جميعها.

(٣)

يبقىٰ أن نشير إلىٰ قضية مهمة، وهي أننا قد وصفنا هنا، فحسب، مسارات السلفية من حيث الموقف من النظام المعرفي للسلفية المعاصرة، ولم نتعرض لمسارات السلفية من حيث التطور والتغيير الذي يمكن أن يلحق الحالة السلفية كما وصفناها في الفصل الرابع، والخامس من هذا الكتاب.

بمعنىٰ: أن ما وصفناه في الفصل الرابع من سلبيات في المعرفة السلفية المعاصرة، وفي الفصل الخامس في موقف السلفية المعاصرة من مخالفيها، أو في موقف السلفية المعاصرة من المجتمع، أو في كيفية تعامل السلفية مع معضلة الإصلاح= فما حدود بقائِه أو زيادتِه أو نقصِه عند كلِّ مسار من مسارات السلفية المذكورة، خاصة المسارين الثالث والرابع؟

هذا ما لا يمكن الجوابُ عنه في حقبتنا الزمنية القريبة هذه علىٰ الأقل، وهو متعلقٌ بآفاق التحقق الاجتماعي لحقبة سلفية جديدة، وكيف سيكون تشكلها، هل ستكون حقبة متشظية تطول، أم سيحدث من العوامل ما يجعلها تنتج حقبة سلفية مركزية أخرىٰ.

وإن كان ما نرجوه هو ما نؤكده دائمًا، وهو الانفتاحُ الواعي علىٰ المجتمع، ونشرُ الدين العام، والحق المحكم المؤثر في عمل الناس، مع الاشتغالِ بتطوير الأدوات والأسس المعرفية، وبذل أقصىٰ الجهد لمعرفة الدين الأول الذي بعث الله به نبيه ﷺ، واللسان الذي أبان به الوحيُ عن هذا الدين الأول، والصبر علىٰ كل ذلك، وترك الاستطالة بالحق أو بالباطل.

مسرد مصطلحات

ونذكر فيه، فحسب، أهمَ المصطلحات التي قد يغمض معناها علىٰ القارئ، أو يقع اللبسُ عنده في فهم معناها، أو في إفادتها مغزًىٰ غيرَ مقصودٍ في الدراسة.

السلفية المعاصرة: نقصد بها في بحثنا التحققَ السلفيَّ الذي بزغ بعد الدولة

السعودية الثالثة واحتضانها ودعمها للتشظيات السلفية التي كانت موجودة قبل ذلك، وهو التحقق الذي شهد ازدهارًا بدءًا من الصحوة الإسلامية مطلع السبعينات، وهو مزجٌ بين إرث أهل الحديث من علماء القرن الثالث الهجري، والمعمار السلفي الذي شيَّده ابنُ تيمية، والتطوير التفعيلي الذي قام به محمد بن عبد الوهاب وعلماء الدعوة النجدية، مع مكونات ثقافية وفقهية وحركية أخرىٰ شكلتها آراءُ علماء المملكة المعاصرين والشيخ الألباني وبعض أفكار سيد قطب، وهذه المكونات الأخيرة تتفاوت درجةُ حضورها عند تيارات السلفية المعاصرة.

السلفية: بإطلاق، نقصد بها أي تحقق سلفي ينتسب إبستمولوجيا وَفق منهج تاريخ الأفكار إلىٰ السلف: الصحابة والقرون المفضلة وأهل الحديث.

أهل الحديث: المراد بهم الطبقة المشتهرة بالنقد والمعرفة في الحديث في القرنين الثالث والرابع الهجري، وأشهرهم: مالك، وسفيان الثوري، والشافعي، وأحمد، والبخاري، والدارمي، ونحوهم.

الحنابلة: الأصل أن نطلق الحنابلة علىٰ المنتسبين للمذهب الفقهي لأحمد، المتكون من مسائله واختياراته. وقد نطلقه أحيانًا ونريد به ما يقابل الأشعرية عمومًا؛ وذلك بالنظر إلىٰ أن الحنبلية وإن لم تكن شرطًا في مخالفة الأشعرية والمعتزلة، إلا أنها كانت المكون الصلب والرئيس للاتجاه المخالف للأشعرية والمعتزلة.

النِّسَبُ الشخصية: من منطلق معرفي بحت؛ لا نجد حرجًا من النسب الشخصية، كالتيمية، والوهابية، والمدخلية، والجامية، والسرورية، والقطبية، والألبانية، ونحو ذلك، بل إن لها فائدة معرفية تصنيفية؛ حيث تمكّن من وضع اسم كثيف ومعبر عن المضامين لفرقة أو شخص في آنٍ واحدٍ، بما يعسر معه أن نستعيض عن ذلك بمصطلح وصفي يتكون من عدة كلمات، أو من كلمة واحدة عامة تشترك فيها تيارات متنوعة، فنفقد القيمة المعرفية للتصنيف. والنسبةُ إلىٰ الأشخاصِ مستشريةٌ في التراث الإنساني، الإسلامي وغير الإسلامي، وفي السياق السني والسلفي، وغير السني والسلفي من السياقات. وضابطُ النسبة: أن يكون الشخص المنسوب إليه مرجعًا للجماعة المنسوبة، سواء أكان مرجعًا تنظيميًّا بالفعل، أم مرجعًا روحيًّا أو فكريًّا؛ بحيث تعتمد الجماعةُ في بنائها الفكري والأيديولوجي علىٰ أفكاره وطروحاته

ومقولاته، وتمثل أدبياتُه الغذاءَ الأيديولوجيَّ والمفاهيميَّ والدراسيَّ الغالب لها، وإن خالفته في خيارات محدودة.

التقليدية: لا نعني بوصف تيار أو شخص ما بأنه تقليدي أيَّ حكم قيمي أو معياري عليه. والضابطُ الوحيدُ لوصف شخص أو تيار أنه تقليدي هو كونه صادرًا ومتمسكا بالتراث -ولا يشترط أن يكون قديمًا- الذي يمثله، سواء أكان فقهيًّا، أو عقديًّا، أو أيديولوجيًّا، أو حركيًّا، أو حتىٰ سلوكيًّا؛ بحيث يكون محافظًا عليه، ممانعًا لإجراء أي تعديلات إبستمولوجية أو تطبيقية عليه.

النظام المعرفي: يرد هذا المصطلح في كتابنا وتضاف له السلفية أو الأشعري أو غيرها، ونقصد به: نسقًا من المعرفة العلمية يتعلق بأبواب رؤية العالم والواجب في هذا العالم (الاعتقاد والفقه) وما يتعلق بهما، ويشمل مع ذلك أصول وقواعد تحقق المعرفة الدينية، فهو يشمل المكوّن العقدي والمكوّن الفقهي والمكون الإبستمولوجي.

التراث الفقهي[1]: نعني به مجملَ الأقوال الفقهية داخل المذاهب السنية، خاصةً ما لم تختلف فيه هذه المذاهب، وهناك بعضُ الاتجاهات الإسلامية التي تنتج معرفةً تتعلق بالواقع المعاصر تنازع فيه، مثل: مشروعية جهاد الغزو.

التراث الإبستمولوجي: نعني به التصورَ التراثيَّ لكيفية تحقق المعرفة الدينية، أو لكيف تكون المعرفة الدينية معرفة علمية، وهو الذي يتم درسُه في علوم أصول التفسير وأصول الفقه ومصطلح الحديث وعلم الدلالة العربية، ومن هذا التراث ما لا خلاف فيه بين السلفية والأشعرية مثل حجية السنة، ومنه ما يختلفون فيه مثل حجية

---

(١) نستعمل لفظ التراث بمعناه اللغوي بمعنىٰ ما ورثناه من القدامىٰ بإطلاق، كما جاء في القرآن (وتأكلون التراث أكلًا لما)، علىٰ أننا علىٰ وعي بدلالة استعمال لفظ (التراث) في الأدبيات الاستشراقية، والموافقة لها، بما يُشحَنُ فيه من معنىٰ القطائع الإبستمولوجية، فالفقه والمذاهب في التصور الإسلامي ليست تراثا بهذا المعنىٰ الإبستمولوجي القطائعي (باشلار)، أو علىٰ الأقل ليست كلها تراثًا. بل هي علم مستمر حي مُحتاج إليه، يُبحَث فيه ويُدرَس بغرض تجويده والبناء عليه، لا بغرض القطيعة معه وبحثه بحثَ حالة تاريخية، كما يبحث المؤرخ أو اللغوي أو الأديب الأوربي المعاصر التراث اللاتيني أو اليوناني، وكما يبحث المستشرق المسيحي أو اليهودي (التراث الفقهي أو العقدي) الإسلامي؛ ولذلك يعدُّ لفظُ (المدونة الفقهية) أحسنَ تعبيرًا عن ذلك المعنىٰ.

أخبار الآحاد في أصول الدين والتي تنازع فيها الأشعرية، ومثل حجية السنة فيما يخالف القرآن في الظاهر والتي تحاول بعضُ اتجاهات التنوير الجذري صياغة أصول إبستمولوجية تؤدِّي لردِّ أخبار كثيرة كانت مقبولة في التراثَيْن السلفي والأشعري جميعًا.

التنوير الإسلامي: النموذج التحليلي الذي اعتمدناه للتيارات الفكرية العربية وعلاقتها بالتنوير يجعل من الإيمان بمرجعية الوحي وقدسية سلطته معيارًا فاصلًا بين التنوير العلماني والإسلامي؛ فالعقلانية العلمانية التي تعزل الوحي عن أي منطقة من مناطق نفوذه هي المكوّن الرئيس الذي يكفي توفره في تيار فكري عربي ليتم إدراج هذا التيار في نطاق التنوير العلماني، وليكون بذلك لاحقًا وتابعًا للتنوير العلماني الغربي وتبديًّا من تبدياته في المجتمعات الشرقية العربية والإسلامية، فمن يُسَلِّم بسلطة الوحي علىٰ العقل ومرجعيته المتجاوزة وكونه معيارًا للممارسات الفردية والاجتماعية والسياسية معًا= فإنه بهذا خرج يقينًا من التنوير الغربي العلماني وبريء منه مفكروه لو عرفوه، وأن من أثبت الوحي كمرجعية متجاوزة لم يستطع استيفاء باقي مكونات التنوير الغربي إلا بعد أن يستثني ويقص منها كلَّ ما يتعارض مع هذه المرجعية التي سلم بتجاوزها؛ فالعقلانية العلمانية هي المكون العضوي الذي إذا اختل أو تغير= اختلت بتغيره المنظومة الفكرية التنويرية الغربية كلها.

فالشقُّ الثانيُّ من عبارة التنوير الإسلامي المقصود بها في تحليلنا هو احتفاظ هذا التيار الفكري ومفكريه بالمرجعية المتجاوزة الملزمة للوحي، وعدم قبولهم للمكون العلماني للفكر التنويري الغربي؛ ولذلك تجد كثيرًا من رموز التنوير الإسلامي من أكثر من يتناولون العلمانية والتنوير الشرقي العلماني بالرد والنقد(١).

وقد استحقوا اسمَ التنوير كلقبٍ معرفيٍّ يميّزهم به مؤرخُ الأفكار= بسبب قيامهم بعملية توفيق بين الإسلام (نصًّا وتراثًا) وبين مفاهيم التنوير، فقبلوا منها ما رأوه حقًّا وردُّوا منها ما رأوه باطلًا.

ومن وجهة نظر التراثيين التقليديين، فالخللُ الذي دخل علىٰ هذا التيار الفكري في

---

(١) مع تفاوت بينهم في هذا؛ فطبقة الغزالي والقرضاوي ومحمد عمارة أعنف وأشد وأصرح في المصاولة الفكرية مع العلمانية من طبقة التنويريين السعوديين علىٰ سبيل المثال، ولهذا مدلولُه السيءُ عندنا في نظرتنا للتطور الفكري لهذا التيار.

أثناء قيامه بعملية المواءمة والتوفيق هذه، التي استحق بها تصنيفه كتيار فكري نراه مضيِّعًا لحقٍّ وواقعًا في باطل، واستوجب تمييزه بهذا الاسم (التنوير الإسلامي) هو: أنهم في عملية التوفيق هذه أضاعوا قطعياتٍ من الشريعة في نظر الفقهاء التقليديين وخالفوها إما بقبول باطل وإما بردِّ حق؛ فكانت مخالفة القطعي بقبول ما هو باطل من المفاهيم الغربية، ورد ما هو ثابت قطعي من الدين في التصورات التراثية التقليدية هو الموجب لتصنيفهم على الصورة السابق ذكرها، ومن أمثلة القطعيات التي ضيَّعها بعضُ أولئك المفكرين في أثناء عملية المواءمة هذه: قصر مفهوم الجهاد في الإسلام على الدفع، وإنكار شيء من المعجزات الثابتة بالأدلة القطعية، وتحريف بعض نصوص الوحي تحت ضغط العلوم الحديثة، مثل: تحريف مفهوم (الطير الأبابيل)، والقول بحقِّ المرأة في الولاية العامة على المسلمين، وإطلاق القول بعدم العقوبة على الآراء الباطلة، والقول بجواز تولي غير المسلم منصب حاكم المسلمين وولي أمرهم، والقول بإبدال المواطنة محل الذمة وإلغاء الذمة كصورة للعلاقة بين المسلم وغير المسلم، والقول بعدم جواز إلزام المسلمين بالشريعة رغم وجود الاستطاعة مراعاة لحريتهم في الاختيار[1].

---

(١) يمكن الوقوف على أمثلة كثيرة في الكتب التي تعرضت لنقض التيار العقلاني التنويري، مع التنبه إلى أننا قد لا نقر كلَّ مثال في هذه الكتب، وأن بعضَ هذه الكتب قد تتناول اتجاهات التجديد التنويري منها والعلماني، وأن بعض هذه الكتب قد يتناول مطلق الاتجاه العقلاني فيتقاطع أحيانًا مع التنويري وأحيانًا أخرى يفارقه، ومن هذه الكتب:

أ- الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر العقل، دار الفضيلة.

ب- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة.

ت- نهج الاعتزال، ظافر شرقة، مركز الفكر المعاصر.

ث- التنويريون والموقف من الآخر، ظافر شرقة، مركز الفكر المعاصر.

ج- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، مركز الفكر المعاصر.

ح- موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، دار الفضيلة.

خ- التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان أمامة، دار ابن الجوزي.

د- تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، أحمد اللهيب، مركز البيان للبحوث والدراسات.

والتيار التنويري عبارة عن ثلاثة اتجاهات أساسية:

الأول: الاتجاهات التنويرية ذات المكونات التراثية الأشعرية. وممكن أن يُضرب مثالٌ لها بالدكتور محمد عمارة.

الثاني: الاتجاهات التنويرية ذات المكونات التراثية السلفية. ويمكن أن يُضرب لها مثال بالتنويريين السعوديين الذين لا يتبنون الرؤية الأشعرية الكلامية، ويخالفون السلفية المعاصرة في بعض ما تعتبره السلفية من القطعيات والثوابت الفقهية.

الثالث: التنوير الجذري. وهو الذي يقطع مع مساحة كبيرة من المكونات التراثية عمومًا، ويبدأ في إنشاء آراءٍ مفارقة للنظام المعرفي المتفق عليه في الجملة بين علماء السلفية والأشعرية، خاصةً في القضايا الفقهية والإبستمولوجية المتعلقة بأصول التفسير وأصول علم الحديث وأصول الفقه.